MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81392-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

VOLKELT, JOHANNES IMMANUEL

TITLE:

VORTRAGE ZUR EINFUHRUNG ...

PLACE:

MUNCHEN

DATE:

1892

Master Negative #

93-81392-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193V88
V

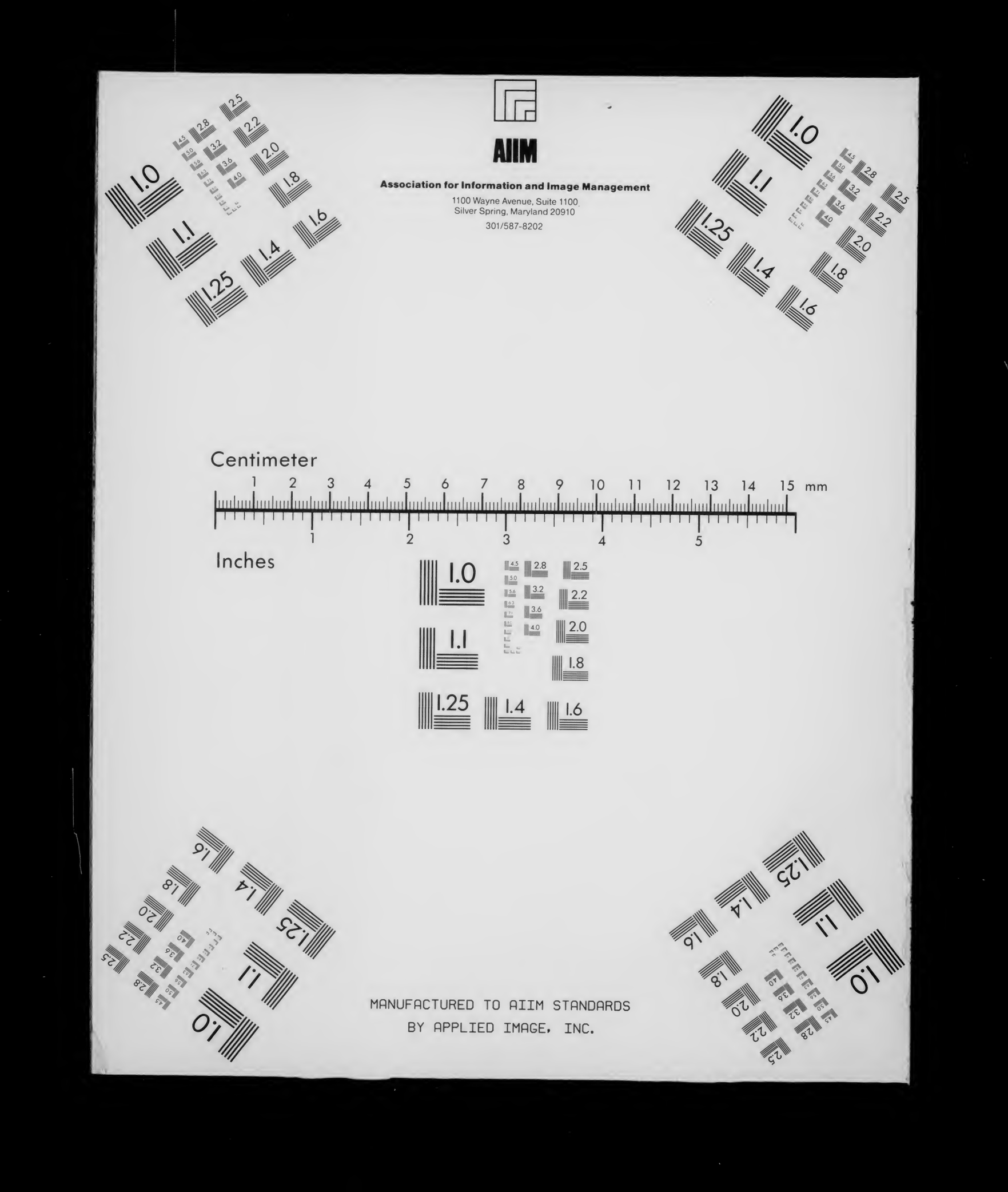
Volkelt, Johannes Immanuel, 1848-1930.
Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, gehalten zu Frankfurt a/M. im Februar und März 1891. München, C. H. Beck, 1892.
viii, 230 p. 21cm.

Includes references to Spinoza.
Bibliographical references included in "Anmerkungen" (p. [199]-230)
Another copy in Special Collections (Spinoza) 1892.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/10/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

GUSTAV E. STECHERT
810 Broadway
NEW-YORK.

193\88 \

Columbia College
in the City of New York

Library.

Vorträge

zur Einführung

in die

Philosophie der Gegenwart

Gehalten zu Frankfurt a/M. im Februar und März 1891

von

Johannes Volkelt
Professor der Philosophie an der Universität in Würzburg

München 1892
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
(Oskar Beck)

Alle Rechte vorbehalten.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Als ich im vorigen Jahr aufgefordert wurde, von den — aus je fünf zusammenhängenden Vorträgen bestehenden — „Lehrgängen", deren das Freie Deutsche Hochstift in Frankfurt a. M. zur Förderung edler Bildung in jedem Winter acht zu veranstalten pflegt, für den kommenden Winter einen zu übernehmen, fiel meine Wahl auf einen Gegenstand, den ich regelmäßig in meiner Vorlesung behandle, die der „Einleitung in die Philosophie" gewidmet ist. Ich stellte mir die Aufgabe, jene schon oft von mir durchdachten Gedankenreihen, die sich auf die Bedeutung der Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Leben beziehen, für einen weiteren Kreis zu eindrucksvoller und abgerundeter Gestalt zu bringen. Diese oftmalige Durcharbeitung des gewählten Gegenstandes war es, was mir die Vorträge als genügend reif erscheinen ließ, um sich in der bleibenderen Form eines Buches an ein noch weiteres Publikum zu wenden.

137490

Indessen enthalten die folgenden Blätter — auch abgesehen von den Anmerkungen — nicht die einfache Wiedergabe der Vorträge. Ich habe verschiedene und zum Teil umfangreiche Einschaltungen vorgenommen, um manche Gedanken näher auszuführen, von anderen Seiten zu beleuchten, umfassender zu begründen. Die Kürze der kleinen Stunde, die der mündliche Vortrag nicht überschreiten soll, stellt der Enthaltsamkeit des Vortragenden oft harte Zumutungen. Wieviel von dem, was ihm für das Verständnis als fast unentbehrlich erscheint, muß er nicht unterdrücken! Indem ich bei der Ausarbeitung für den Druck dem Drange des Kopfes und Herzens ungehemmter folgen konnte, schwollen die beiden ersten Vorträge derart an, daß ich sie — und wie mir scheint, zu Gunsten eines klaren Überblicks — in drei Vorträge auseinanderlegte. So bieten sich die fünf in Frankfurt gehaltenen Vorträge jetzt in der Zahl von sechs dar.

Eine gewisse Enthaltsamkeit hatte ich mir allerdings auch jetzt aufzuerlegen. Den Vorträgen sollte ihr ursprünglicher Charakter, der alles streng Fachmäßige ausschloß, gewahrt bleiben. Ich habe daher verschiedene Ausführungen und Nachweise, die mir dem Interesse jener weiteren ernst denkenden Kreise, an die sich diese Vorträge wenden, fern zu liegen schienen, in die Anmerkungen verwiesen. Indessen glaube ich, durch mein Buch — soviel dem Fachphilosophen Bekanntes und Geläufiges ich auch darin bringen mußte — dennoch auch für die Philosophie als Wissenschaft insofern etwas

geleistet zu haben, als in den Vorträgen eine reiflich durchdachte und in solchem Zusammenhang, wie es hier der Fall ist, wohl noch nicht dargelegte Gesamtauffassung der Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Leben, Religion und Kultur zum Ausdruck gebracht ist.

Würzburg, den 10. Oktober 1891.

Johannes Volkelt.

Übersicht des Inhalts.

Erster Vortrag: Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts . S. 1

Fragestellung S. 3 — Würdigung der gegenwärtigen Philosophie S. 4 — Die spekulative Philosophie des 19. Jahrhunderts: 1. Das einseitig Metaphysische S. 6 — 2. Der spekulative Charakter S. 8 — 3. Die Neigung zum Phantastischen S. 9. — 4. Energie des Denkens S. 10 — 5. Intuitives Vorausdenken des Wahren S. 11 — 6. Der systematische Charakter S. 13 — 7. Der dogmatische Charakter S. 15 — 8. Der persönliche und kulturgeschichtliche Charakter S. 17 — Die Philosophie der Gegenwart: 1. Das Unmetaphysische und kritisch Metaphysische S. 19 — 2. Der erfahrungsmäßige Charakter S. 20 — 3. Abneigung gegen das Systematische S. 24 — 4. Der erkenntnistheoretische Charakter S. 26 — 5. Stellung zu Leben und Kultur S. 28.

Zweiter Vortrag: Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft. (Begriff der Wissenschaft überhaupt. Erkenntnistheorie.) . . . . . S. 31

Doppelte Bedeutung des Wortes „Philosophie" S. 33 — Welche Wissenschaften zur Philosophie gehören? S. 34 — Das praktische Erkennen S. 38 — Erfordernisse der Wissenschaft: 1. Das Forschen nach den sachlichen Zusammenhängen S. 39. — 2. Das methodische Forschen S. 40 — 3. Das kritische Forschen S. 40 — 4. Das Forschen um seiner selbst willen S. 41 — Der theoretische Mensch in seiner Größe und Einseitigkeit S. 42 — Über die Methode bei Bestimmung der Aufgabe der Philosophie S. 44 — Die Erkenntnistheorie eine notwendige Wissenschaft S. 46 — Einwurf gegen die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie S. 47 — Ihre Notwendigkeit für die Naturwissenschaft S. 48 — Ihre Unentbehrlichkeit für die philosophischen Wissenschaften S. 49 — Der subjektive Charakter des Erkennens als Grund für die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie S. 51 — Die Erkenntnistheorie — eine philosophische Wissenschaft S. 53 — Ihr abstrakter Charakter S. 54 — In welchem Sinne sie die Grundlage aller übrigen Wissenschaften ist S. 56 — Die Logik — ein Bestandteil der Erkenntnistheorie S. 57 — Nutzen der Erkenntnistheorie für die Einzelwissenschaften S. 58.

Dritter Vortrag: Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft. (Metaphysik. Naturphilosophie. Philosophie des Geistes.) . . . . . S. 61

Fragestellung S. 63 — Die Notwendigkeit der Metaphysik erwiesen 1. auf Grund der allen Wissenschaften gemeinsamen Begriffe S. 64 — 2. auf Grund der Begriffe von den allgemeinsten Weltgegensätzen S. 65 — 3. auf Grund der Forderung des Unbedingten S. 66 — Zusammenfassung S. 68 — Zurückweisung des Einwandes, daß jenseits der Erfahrung alle Begriffe sinnleer werden S. 69 — und des Einwandes, daß es jenseits der Erfahrung keine Probleme gebe S. 70 — Über die Durchführbarkeit der Metaphysik S. 72 — Die Metaphysik — eine hypothetisch erörternde Wissenschaft S. 73 — eine postulierende Wissenschaft S. 75 — Ihre thatsächliche Anerkennung durch den gesunden Menschenverstand S. 77 — Unwillkürliche Metaphysik bei ihren Gegnern S. 78 — Nicht nur die Metaphysik, sondern auch sämtliche Einzelwissenschaften überschreiten die Erfahrung S. 79 — Die thatsächliche Beschaffenheit der Welt treibt zur Metaphysik S. 82 — Natur- und Geistesphilosophie S. 83.

Vierter Vortrag: Philosophie und Leben . . . . . S. 89

Fragestellung S. 91 — Philosophie als sittliche Aufgabe S. 93 — 3 Beweise hierfür: 1. aus den sittlichen Grundsätzen S. 94 — 2. aus dem Gemütsverhältnis zur Welt S. 98 — 3. aus der Erhebung über das Zeitliche S. 101 — Über die Ergänzung, welche die Philosophie erfahren muß, wenn sie Lebensmacht werden soll S. 107 — Philosophie als Gesinnungsglaube und als Kontemplation S. 109 — Gesinnungsglaube und Kontemplation in ihrem Unterschiede S. 110 — Beispiele für Gesinnungsglauben und Kontemplation S. 112 — Das Philosophische und das Persönliche in Gesinnungsglauben und Kontemplation S. 115 — Ihre Wichtigkeit für die Gegenwart S. 117.

Fünfter Vortrag: Philosophie und Religion . . . . . S. 121

Fragestellung S. 123 — Die Religion als Gemütsbedürfnis S. 123 — Ursprung der Religion S. 124 — Die religiöse Gewißheit S. 128 — Die Religion — eine wesentliche Seite des Innenlebens S. 132 — Gott als der einheitliche geistige Grund alles Seins — die Voraussetzung der Religion S. 136 — Fragestellung in betreff der vollkommenen Gestalt der Religion S. 137 — Die Vernunftreligion in ihrer allgemeinsten Bedeutung S. 138 — Über das psychologische Zustandekommen der Vernunftreligion S. 140 — Vernunftreligion und übernatürliche Offenbarung S. 143 — Vernunftreligion und Wunder S. 146 — Vernunftreligion und Herzenswärme S. 147 — Wider den Dualismus von Religion und Erkenntnis S. 150 — Die Notwendigkeit der anderen Formen der Religion neben der Vernunftreligion S. 154 — Würdigung der Ansicht, daß das reine Evangelium Jesu die vollkommene Religion sei S. 155 — Organische Umbildung des Christentums S. 158 — Unterschiede der Zukunftsreligion vom Christentum S. 160 — 1. Pantheismus S. 161 — 2. Der tragische Charakter S. 162 — 3. Die gesteigerte Selbstheit S. 163.

Sechster Vortrag: Philosophie und Kultur . . . . . S. 165

Wechselwirkung zwischen Philosophie und Kultur S. 167 — Übereinstimmung zwischen dem Gepräge der Philosophie und der jeweiligen Kultur S. 167 — Die Philosophie als ein kulturgeschichtlich notwendiges Geisteserzeugnis S. 169 — Unwillkürliche Einwirkung der Philosophie auf die Kultur S. 170 — Beispiele von dem unwillkürlichen Einfluß der Philosophie auf die Kultur S. 172 — Der reformatorische Beruf der Philosophie. Stimmen dawider und dafür S. 175 — Begründung der Überzeugung von der reformatorischen Aufgabe der Philosophie S. 178 — Philosophie und praktische Thätigkeit S. 180 — Zwei Kulturaufgaben der Philosophie: 1. eine fortschrittliche S. 181 — 2. die konservative Aufgabe der Philosophie S. 182 — Die Kulturaufgabe der Philosophie in der Gegenwart S. 186 — Der ethische Naturalismus der Gegenwart S. 186 — Die Mechanisierung des Lebens der Gegenwart S. 188 — Der Intellektualismus in der gegenwärtigen Kultur S. 192.

Anmerkungen . . . . . S. 199

Erster Vortrag:

Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts.

Nach der Aufgabe und dem Werte der Philosophie zu fragen, dazu gibt gerade die gegenwärtige Lage der Philosophie mannigfache Anstöße. Vergleicht man den Betrieb der Philosophie in unserer Zeit mit der Art und Weise, wie etwa in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts philosophiert wurde, so bietet sich, insbesondere was Deutschland betrifft, ein in zahlreichen wesentlichen Stücken so tiefgehend verwandeltes Bild dar, daß die Frage sich aufdrängt, ob die Philosophie gemäß der gegenwärtigen Auffassung ganz andere Ziele zu verfolgen habe und ganz andere Bedürfnisse des Geistes zu befriedigen trachten solle, als dies ehedem von ihr erwartet wurde. Fragestellung.

In der That: Schelling und Hegel z. B. würden die meisten der jetzt erscheinenden philosophischen Schriften kaum als philosophisch gelten lassen wollen. Sie würden finden, daß wenige Jahrzehnte nach ihrem Tode nicht nur die Sprache der philosophischen Werke sich gründlich verändert habe, sondern daß auch die zu ihrer Zeit herrschende Darstellungsweise und Methode mehr oder minder in ihr Gegenteil umgeschlagen sei, ja jene Philosophen würden mit Recht urteilen, daß sogar die Hauptgegenstände und Hauptinteressen der Philosophie heute großenteils ganz anderswo gefunden werden, als dies damals der Fall war. Im Vergleich mit der heutigen Philosophie trug die damalige nahezu den Charakter einer für den Un-

eingeweihten unnahbaren Geheimlehre; heute dagegen steht das Philosophieren dem Verfahren in den übrigen Wissenschaften weit näher; die Philosophie ist schlichtes Arbeiten mit den gewöhnlichen Mitteln der Wissenschaft geworden. Man findet in ihr nicht mehr das einseitige Bemühen, tief und nur tief zu sein um jeden Preis, nicht mehr eine Vorliebe für das Helldunkel der mit dem Unerkennbaren ringenden Gedanken; man hört von ihr nicht mehr jene erstaunlichen Verheißungen, mit denen sie sich sonst an den Erkenntnisdurst wandte. Wie wird denn also angesichts der neuen Gestaltung, welche die Philosophie gewonnen, Gegenstand und Ziel derselben zu bestimmen sein? Ist ihre Aufgabe eine so gründlich andere geworden, daß gar kein oder nur ein loser Zusammenhang zwischen der heutigen Philosophie und dem, was sich ehemals so nannte, besteht? Oder wird auch heute die Aufgabe der Philosophie so aufzufassen sein, daß ein Fichte, Hegel, Schopenhauer auf der einen Seite und ein Lotze, Sigwart, Wundt auf der anderen als Glieder in der Entwicklung derselben Geistesthätigkeit betrachtet werden dürfen?

Würdigung der gegenwärtigen Philosophie.

Lassen Sie mich Ihnen nun, bevor wir uns über Aufgabe und Wert der Philosophie zu verständigen suchen, die gegenwärtige Lage der Philosophie etwas genauer vor Augen führen. Wir werden dadurch einen vermehrten Antrieb zur Beantwortung jener Frage gewinnen.

Ich gehöre nicht zu jenen, die in der gegenwärtigen Philosophie vorwiegend Niedergang oder gar Verfall erblicken. Wer freilich sein Ideal von Philosophie einseitig von der romantischen Periode der deutschen Philosophie abgezogen hat, wird die philosophischen Untersuchungen, wie sie heute meistens getrieben werden, als epigonenhaftes, stilloses, kümmerliches Treiben, als mühselig kleinliche Plebejerarbeit schelten. Und

wer gar glaubt, daß durch Kant oder Hegel oder Schopenhauer oder Herbart die Wahrheit in allen wesentlichen Stücken endgültig gefunden und festgestellt worden sei, der kann die philosophischen Bestrebungen unserer Zeit im ganzen und großen nur für fruchtlose Bemühungen eines unverständigen und eitlen Besserwissenwollens halten. Ich vermag über den gegenwärtigen Stand der Philosophie nicht so geringschätzig zu urteilen. Ohne Zweifel weist die gegenwärtige philosophische Bewegung Verirrungen, ja Ausartungen in großer Zahl auf; allein dies hindert doch nicht, freudig anzuerkennen, daß in unserer Zeit auf philosophischem Felde viel frisches, arbeitslustiges Leben herrscht, ein Untersuchungsdrang, der, durch zahlreiche Fehlgriffe der Vergangenheit gewitzigt, mit Vorsicht und wohl erwogenen Methoden seine selbständigen Wege verfolgt. Ja, das gegenwärtige philosophische Forschen scheint mir in der Feinheit des Unterscheidens und in der Umsicht des Begründens alle früheren Zeiten zu übertreffen. Auch berechtigt der nüchterne Wahrheitssinn, mit dem das heutige Philosophieren an alle Fragen herantritt, zu der Hoffnung, daß es dort, wo es jetzt noch kurzsichtig und engatmig ist, sich mit der Zeit einen weiteren Blick und ein Leben in freierem Elemente erwerben werde.

Wollen wir uns nun die Grundzüge des gegenwärtigen Philosophierens in geordneter Reihenfolge vor Augen führen, so wird es am besten sein, hierbei an die Art, wie während der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts in Deutschland vorwiegend die Philosophie betrieben wurde, anzuknüpfen. Der Gegensatz wirkt erleuchtend; so wird auch in unserem Falle die Eigentümlichkeit der heutigen Philosophie durch das Gegenüberhalten jener denkwürdigen, gedankenkühnen Periode in ein um so helleres Licht treten.

Die spekulative Periode der Philosophie des 19. Jahrhunderts: 1. Das einseitig Metaphysische.

In der Zeit, als Fichte, Schelling, Hegel und ihre Schüler und Geistesverwandten der deutschen Philosophie das Gepräge gaben, war dieselbe im wesentlichen Metaphysik; d. h. systematische Behandlung der Weltanschauungsfragen, Wissenschaft von den allgemeinsten Grundlagen und Prinzipien alles Seienden. Die Metaphysik galt nicht nur als letztes Ziel der Philosophie, nicht nur als abschließendes Glied in dem System der philosophischen Wissenschaften; sondern die Philosophie war von Anfang bis zu Ende metaphysischen Charakters. Ja noch mehr: die Metaphysik ging in ihren kühnen Ansprüchen soweit, daß sie die Erfahrungswissenschaften nicht als Wissenschaften anerkennen, sondern sie verdrängen und sich selbst an ihre Stelle setzen wollte. Wer sich hiervon einen lebhaften Eindruck verschaffen will, der möge etwa zu den auch für weitere Kreise lesbaren Vorlesungen greifen, die Schelling im Sommerhalbjahr 1802 an der Universität Jena über die Methode des akademischen Studiums gehalten hat. Sofort zu Beginn der ersten Stunde geht er von der Idee des absoluten Urwissens aus. Das Wissen von der Einheit des Realen und Idealen, des Endlichen und Unendlichen bilde den Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit; ohne dieses Wissen gebe es überhaupt keine Wissenschaft. Von welchen Wissenschaften er auch handeln mag, von der Philosophie, den Geschichts- oder Natur-Wissenschaften: überall erklärt er die Vernunftanschauung von dem Absoluten als dem „schlechthin Einen" für den Ausgangs- und Endpunkt alles Wissens. Der wissenschaftliche Forscher vermag sich, an welcher Stelle seines Arbeitsfeldes er auch stehe, nur dadurch zur wahren Wissenschaftlichkeit zu erheben, daß er sich sagt: es müsse alle Besonderheit und Bestimmtheit aus dem „absoluten Indifferenzpunkt" begriffen werden, in dem Endliches und Unendliches, Besonderes

und Allgemeines, Form und Wesen, Reales und Ideales in Einheit zusammenfallen. Selbst die mathematische Naturforschung flößt Schelling keine Achtung ein; sie gilt ihm als „leerer Formalismus, da sie über „das Wesen oder Ansich" der Erscheinungen nichts zu sagen wisse. Wissenschaft der Natur ist ihm „Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Produkte zur Idee dessen, worin sie Eins sind, und aus dem sie als gemeinschaftlichem Quell hervorgehen". Auch der Naturforscher muß nach Schelling stets als Ziel vor Augen haben, „die Geburt aller Dinge aus Gott zu begreifen". Vor lauter Metaphysik geschieht es, daß die Bestimmtheit aller Erkenntnis jederzeit auf dem Sprunge steht, sich in den gleichförmigen Nebel des Absoluten aufzulösen.[1])

Nicht überall übte die Metaphysik eine so verheerende Wirkung auf die Bestimmtheit alles Erkennens aus wie bei Schelling. Die Metaphysik Schellings mit ihrem übersteigerten und inhaltslosen Absolutismus mußte auf die Ausbildung des besonderen und einzelnen Wissens im höchsten Grade schädigend wirken. Lange nicht in demselben Maße ist dies bei Fichte und Hegel oder gar bei Herbart der Fall. Prinzipiell indessen geben wenigstens die beiden Erstgenannten der Metaphysik dieselbe Stellung: sie soll alles Wissen nicht nur überragen, sondern begründen und durchdringen. Bezeichnend ist, was Friedrich Vischer, der sich erst im reiferen Mannesalter aus den Fesseln der Hegelschen Philosophie herausarbeitete, über die Bedeutung der Metaphysik in seiner Jugendentwickelung berichtet. In der Beschreibung seines Lebensganges schildert er, mit welcher Einseitigkeit er in seiner Jugend Metaphysik und immer nur Metaphysik getrieben habe. Er sei wie in einen Hexenkreis gebannt gewesen; alle Kraft und Zeit sollte schlechtweg der Erforschung des Welträtsels gewidmet sein. „Ja

mir schien — so setzt er hinzu —, man sei nicht mündig, z. B. nicht berechtigt zu heiraten, solange man sich nicht wenigstens das Dunkel der Frage über Freiheit und Notwendigkeit gelöst habe."[2])

2. Der spekulative Charakter.

Mit dem metaphysischen Grundzug hängt das spekulative Gepräge der Philosophie jener Zeit zusammen. Die Erfahrung, dieser nährende Boden aller Wissenschaft, wurde gänzlich bei Seite gesetzt oder doch nicht in gebührender Weise berücksichtigt. Die einen forderten, daß die Grundwahrheiten der Philosophie durch ein Erschauen im eigenen Innern, durch eine geniale Intuition unmittelbar erfaßt werden. So ist es mehr oder weniger bei Fichte, Friedr. Schlegel, Novalis, Schelling, auch bei Schopenhauer. Mit Recht spottet Hegel über dieses hohenpriesterliche Gewand, in dem das Hochgefühl des Heiligen, Ewigen, Unendlichen einherschreite; er behauptet, im Gegensatze hierzu, daß die Wahrheit nur durch die saure Arbeit des Denkens gewonnen werden könne.[3]) Allein in der Mißachtung der Erfahrung stimmt dieses Denken mit jener intellektuellen Anschauung überein. Denn nur das reine Denken ist nach Hegel das Organ der Philosophie. Das Denken hat die Kraft, die Wahrheit rein aus sich selber zu schöpfen. Wenn Hegel vom reinen Denken spricht, so fühlt man, wie tief ihn die Gewißheit beseligt, mit dem Denken unmittelbar im Elemente der absoluten Wahrheit zu atmen. So wurde von beiden Parteien, von den Philosophen der innern Anschauung und von denen des reinen Denkens, ein falscher Aristokratismus in die Philosophie eingeführt. Es erschien als seicht, trivial und unwürdig, die Erfahrung als Führerin im Reiche der Philosophie anzuerkennen. Wenn gewisse Metaphysiker jener Zeit von den Bestrebungen, die Philosophie auf Erfahrung zu gründen, sprechen, so fühlt man,

eine wie gründliche, herzhafte Verachtung dieses niedrigen, geistverlassenen Standpunktes sich ihres Gemütes bemächtigt.

Die schroffste Zurückweisung hat die Erfahrung wohl bei Fichte und Schelling gefunden. In seinem tapferen Radikalismus kehrt sich Fichte gegen die schwächlichen und unehrlichen Idealisten, die der Philosophie anraten, in ihren Beweisführungen immer auch ein Auge mit auf die Erfahrung zu richten. Für den Philosophen soll, so fordert er, die Erfahrung überhaupt nicht vorhanden sein; durch freies Denken, ohne auf die Erfahrung hinzusehen, soll er zu seinen Ergebnissen gelangen. Erst am Schlusse hat er zu prüfen, ob diese mit der Erfahrung stimmen.[4]) Von noch stärkerem Glauben an die siegreiche Macht der Vernunft ist Schelling erfüllt. Sogar auf dem Gebiete, wo ihm eine Niederlage ohne gleichen bevorstand, auf dem Gebiet seiner Naturphilosophie, treibt er die Beiseitesetzung der Erfahrung so weit, daß er die Bestätigung durch Erfahrung als überflüssig für die „Konstruktionen des Philosophen" erklärt.[5]) Weit gerechter wird Hegel der Erfahrungsphilosophie und dem Erfahrungswissen überhaupt. Er liebt es, auf das Große und Befreiende, das im Erfahrungsprinzipe liegt, hinzuweisen; er erkennt an, daß ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften in der neueren Zeit die Philosophie nicht über die Entwicklung, die sie in Griechenland erreicht hatte, hinausgekommen wäre; er bemüht sich, das Bedeutende in der Philosophie eines Bacon oder Locke zu würdigen.[6]) Allerdings gilt auch ihm der Erfahrungsstandpunkt als eine untergeordnete Stufe des Philosophierens, die durch das spekulative Denken gänzlich überwunden werden müsse.

3. Die Neigung zum Phantastischen.

Es ist kaum nötig, ausdrücklich darauf hinzuweisen, wie schwere Gefahren die einseitig metaphysische und spekulative Art des Philosophierens mit sich führe. Woher soll denn auch ein

Forscher, der alle vorbereitenden Grundlagen vernachlässigt, den Leitfaden der Erfahrung verschmäht und sofort, in kühnem Aufschwunge, zu der Lösung der innersten Welträtsel eilt, sich eine sichere Richtschnur für seine Unternehmungen holen? Ohne Zweifel vermag die Verbindung von Genie und Takt, selbst bei willkürlichster Methode und höchst mangelhafter Erfahrungsgrundlegung, Erstaunliches zu leisten; besonders wenn der Geist des Forschers von Erfahrungsreichtum durchsättigt ist, der dann unwillkürlich und selbst wider den Willen des Forschers auf die Schritte des Philosophierens einen günstigen Einfluß ausübt. Allein dessenungeachtet werden sich nur zu leicht phantastisch schweifende Gedanken, künstliche, spielerische Begriffskonstruktionen und Gewaltthätigkeiten gegen die Thatsachen der Erfahrung einstellen. Und es ist bekannt, wie sehr die romantische Philosophie jener Tage in derlei Ausartungen verfallen ist. Denken doch die meisten, wenn man von jener Philosophie spricht, an so etwas wie einen geistreichen Begriffsrausch, wenn nicht gar an ein Schwelgen in höherem Unsinn. Auch läßt sich nicht leugnen, daß jemand, dessen Denken sich ausschließlich an den Vorstellungsweisen der modernen Naturwissenschaft geschult hat, aus den Schriften jener Philosophen, selbst bei aufrichtigstem Bemühen, großenteils nur Worte ohne Sinn herauslesen wird.

4. Energie des Denkens.

Um so nachdrücklicher habe ich Sie daran zu erinnern, daß jene metaphysische und spekulative Einseitigkeit doch auch der Entwicklung des philosophischen Denkens nach wesentlichen Seiten hin zu gute kam. Erstlich weist jene Zeit — man denke nur an Fichte oder Hegel — eine so machtvolle Entfaltung der Gedankenenergie auf, wie man sie jetzt vergeblich sucht. Wo sich das Denken, wie heute, überall nach Thatsachen und Thatsächelchen richtet, dort kann schwer ein freier

und großer Zug des Denkens entstehen; das Denken muß von seinem Wege immer abbiegen, zu dieser, zu jener Thatsache herantreten; endlich macht es bedächtig einige Schritte vorwärts, aber vielleicht nur, um bald einige Schritte seitwärts oder rückwärts zu gehen. Das philosophische Erwägen schlängelt sich vorsichtig an den Thatsachen hin; diese werfen sich jedem kühnen und straffen Marsch der Gedanken hemmend in den Weg. In jener Zeit dagegen, wo die Thatsachen nicht auf Schritt und Tritt berücksichtigt wurden, konnte sich die Logik der Gedanken bis in die letzten Konsequenzen und Spitzen hinein ausleben. Jeder Begriff, den sich das Denken erarbeitet hatte, wurde für dasselbe zu einem neuen Antrieb von innen her, sich zu einem höheren Begriffe emporzuarbeiten. Ich will nicht etwa behaupten, daß die Intensität des Denkens damals größer war als heute, wohl aber glich das damalige Denken weit mehr einem angespannten Wollen, das, ohne Aufmunterungen und Anstöße von außen her zu bedürfen, aus innerem Kraftquell zu immer höheren Zielen fortschreitet. Das Denken schöpfte seine Energie weit mehr aus der Konzentrierung auf sich selbst, auf das Logische in seinen Gedanken. So kamen jene glänzenden Gedankenevolutionen zustande, jenes rhythmische Schreiten der Philosophie, jene Architektur des Ideenreiches, jene organische und stilvolle Gedankenzeugung, die vielen ohne weiteres als Gewähr für die Wahrheit der in solche Form gebrachten Gedanken galt.

5. Intuitives Vorausdenken des Wahren.

Noch einen anderen Vorteil — und dieser ist weit wichtiger — wird der unbefangene Beobachter mit jenem überspannt metaphysischen und spekulativen Grundcharakter verknüpft finden. Freilich kam es vielfach zu phantastischen Ausschreitungen, allein es konnte sich doch auch die Phantasie im guten Sinne innerhalb der Philosophie weit reicher ent-

falten, als dies heute möglich ist. Ich meine damit den genialen Tiefblick, der, den Erfahrungsthatsachen vorauseilend, Wahrheiten ausspricht, die erst viel später der nüchternen Forschung in ihrer Berechtigung klar werden. Auch jene deutsche Spekulation ist nicht arm an solchen intuitiv vorweggenommenen Wahrheiten. Nicht wenig von dem, wozu auch eine besonnene Philosophie in ihren Ansichten über die Prinzipien der Dinge kommen wird, liegt in jenen Spekulationen vorgebildet enthalten, wenn auch vielleicht in übertriebener und ungesonderter Gestalt. Heute gibt es selbst deutsche Philosophen, die von jenen spekulativen Systemen als von den „Romanen der Denker" reden und sie lediglich als Abschreckungsmittel hinstellen.[7]) Um so nachdrucksvoller gilt es hervorzuheben, daß wir jene Metaphysiker, trotz alles unmethodischen Verfahrens, alles Überspannens und Verdunkelns, doch in vielen wesentlichen Stücken als geniale Vorausdenker des Wahren zu verehren haben.

Besonders werden Hegel und Schopenhauer in diesem Sinne zu würdigen sein. In Hegels Lehre von der Vernunft als dem Weltprinzip werden wir ebenso wie in Schopenhauers Lehre vom Willen als dem Kerne aller Wirklichkeit einen reichen und tiefen Wahrheitsgehalt anzuerkennen haben. Und wenn Hegel in dem Gegensatz und Widerspruch den Beweger alles Geisteslebens erblickt und dabei doch zugleich Aufbau und Entwicklung der Welt als einen Triumphgang des Geistes zu immer gediegenerer Vermittlung und Versöhnung betrachtet, so philosophiert er ebensowenig ins Leere hinein wie Schopenhauer, wenn dieser dem tragischen und furchtbaren Sinn des Weltlebens unermüdlich nachgeht. Beide Denker befinden sich auf dem Wege nach der Wahrheit hin. Und so wird man noch in gar vielen anderen Gedanken jener Metaphysiker, z. B. in Fichtes Lehre vom Sollen und Guten als der letzten

Deutung alles Daseins oder in Schellings Ideen über das Wesen der Kunst, auf einen reichen Wahrheitskern stoßen.

Johann Eduard Erdmann führt in seinem Vortrag „Über die Stellung deutscher Philosophen zum Leben" mit humoristisch gefärbtem Ernst den Gedanken aus, daß der deutschen Philosophie die Neigung zum Spekulieren gleichsam im Blut liege. Von ihren drei Ahnherren, dem Dominikanermönch Albert dem Großen, dem Arzte Paracelsus und dem Schuster Jakob Böhme, sei es ihr angeerbt, sich mit scholastischem Anstrich in spekulativen Ideen über die Geheimnisse der Natur und Gottheit zu ergehen. Und der Schüler Hegels erblickt in dieser Erbschaft etwas im vollen Umfang Wünschenswertes und Aufrechtzuerhaltendes.[8]) Soweit nun werden wir freilich nicht gehen. Doch werden auch wir freudig bekennen, daß die spekulative Philosophie, trotz aller ihrer Mängel und Ausartungen, doch zu dem Tiefsten und Eigenartigsten gehört, was der deutsche Geist hervorgebracht hat. Und wollte die vaterländische Philosophie ihre Arbeit künftighin unter gänzlichem Bruch mit dem Erbe deutscher Spekulation weiterführen, so würde diese Sünde wider den deutschen Geist sich, abgesehen von den Gefahren für den Wahrheitsgehalt, auch durch ein Sinken an Schöpferkraft und Eigenart rächen.

6. Der systematische Charakter.

Wer die Philosophie jener Zeit charakterisieren will, darf die Neigung zum Systembauen nicht unerwähnt lassen. Wohl niemals war der Einheitsdrang des menschlichen Denkens so mächtig entwickelt und anderseits die bescheidene Selbsteinschränkung des philosophischen Erkennens so verachtet wie damals. Vor dem allgewaltigen Einheitsdrange konnte die Erwägung nicht aufkommen, daß es in der Philosophie häufig nötig sei, von den tiefsten Weltzusammenhängen abzusehen, vorbereitende Schritte zu thun, innerhalb besonderer Fragen

und Untersuchungen längere Zeit stehen zu bleiben. Der Einheitsdrang war es, der den Philosophen sogleich von Anfang an in die Metaphysik hineintrieb und ihn ungeduldig die Erfahrung überspringen ließ; der Einheitsdrang ist es auch, der den Philosophen in seiner ganzen philosophischen Beschäftigung zum System-Erbauer machte. Nicht etwa nur die letzte, sondern die einzige und sofort in Angriff zu nehmende Aufgabe der Philosophie wurde darein gesetzt, sämtliche Gebiete des Wissens zu einem einheitlichen, streng gegliederten Ganzen zu verknüpfen. Jede besondere Frage, jede einzelne Erscheinung sollte überhaupt nicht anders als im Zusammenhang mit dem philosophischen Gesamtorganismus behandelt werden. Wer sich Philosoph nannte, wurde sofort nach seinem fertigen System gefragt. Freilich soll es das Ideal der Philosophie sein, sich zum System zusammenzuschließen. Allein damals bestand die Meinung, jede philosophische Arbeit müsse *sofort* und *unmittelbar* auf die Verwirklichung dieses Ideals ausgehen. Jeder Philosoph müsse, wenn er diesen Namen verdienen wolle, für jede Frage an einer bestimmten Stelle des Systems eine bestimmte, mit dem Ganzen streng zusammenhängende Antwort bereit haben. Otto Liebmann sagt, daß der Philosoph Ehrfurcht, tiefe Demut vor der Größe des Weltproblems hegen müsse; sein Wahrheitsgewissen müsse so streng sein, daß er zuweilen eine heilige Scheu empfinde, das letzte Wort, trotzdem daß es schon auf den Lippen schwebt, auszusprechen.[9]) Den Philosophen jener Zeit fehlte etwas von dieser keuschen Grundstimmung.

Vielleicht ist es lehrreich, auf eine Seite an dem Systemdrang jener Philosophen, die den meisten heute nahezu unverständlich sein dürfte, die Aufmerksamkeit zu lenken. Die höchste Vollendung des Systematischen, ja die Probe des richtigen

Systems wurde zu jener Zeit darein gesetzt, daß der Schluß des Systems in den Anfang zurückmünde, den Anfang gleichsam in höherer Potenz, in vollendeter Durcharbeitung darstelle und so das System einem Kreise gleiche. Und ebenso sollte sich ein jedes der größeren und kleineren Ganzen, die das System der Philosophie bilden, durch ein solches Zurücklaufen des Endes in den Anfang auszeichnen. Dies erschien als Triumph des organischen Verknüpfens. Besonders bei Hegel und seiner Schule findet man das Bestreben, das System der Philosophie zu einem „Kreis von Kreisen" auszugestalten. Man kann hieran deutlich erkennen, wie stark an dem Streben nach einem geschlossenen System das ästhetische Bedürfnis beteiligt war. Es schwebte jenen Philosophen etwas von dem Genusse vor, der uns beim Anblick eines Bildwerkes zu teil wird, indem wir von jedem Glied zu allen übrigen organisch hinübergleiten können. Das Kunstwerk schließt sich uns hierbei gleichsam zu einer in sich kreisenden Harmonie zusammen. Von welchem Punkte auch der Blick bei Betrachtung eines Werkes der bildenden Kunst ausgeht: immer scheint dieses, nach seiner Entwicklung durch alle Glieder hindurch, wieder still und in sich ruhend bei jenem Ausgangspunkte anzukommen. Wer die Darstellungen liest, die etwa Hegel von der Methode seines Systems gibt, wird aus der Blässe und Dünne seiner Begriffe doch etwas wie ein künstlerisches Schwelgen in der unvergleichlichen Harmonie seines Gedankenaufbaues herausspüren.[10])

7. Der dogmatische Charakter.

Wir haben uns in den großen Philosophen jener Zeit etwas von der *Leidenschaft des Erkennens* vorzustellen, wie sie etwa in der Gestalt des Goethe'schen Faust oder des Byron'schen Manfred zum Ausdruck kommt. Freilich ergaben sie sich in ihrem ungestümen Erkenntnisdrang nicht, wie Faust, der Magie; wohl aber vergaßen sie, wie dieser, zu prüfen,

ob die Mittel, die der menschlichen Vernunft zur Verfügung stehen, für so gewagte Erkenntnisbestrebungen auch ausreichend seien. Sie untersuchten nicht zuvor, welcher Leistungen das menschliche Erkennen fähig sei, welche Grenzen ihm gesteckt seien, zu welchen Graden von Gewißheit es auf den verschiedenen Gebieten kommen könne; sondern ohne weiteres, mit selbstverständlichem Vertrauen auf die Macht der Vernunft, schritten sie in das Übersinnliche hinein. Es ist das bleibende Verdienst John Lockes und Immanuel Kants, daß sie der Philosophie die Aufgabe zuwiesen, zuerst, bevor sie an die Erkenntnis der Welt gehe, sich über die Möglichkeit des Erkennens Rechenschaft zu geben. Die Erkenntnistheorie hat die Grundlage der Philosophie zu bilden. Jene spekulative Philosophie dagegen entbehrt dieses erkenntnistheoretischen Unterbaues. Wo hätte auch jenen Geistern die Geduld herkommen sollen, sich lange mit Untersuchungen über das Werkzeug des Erkennens aufzuhalten, während sie es doch als das heilige Pathos ihres Lebens fühlten, „zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält"! So fielen sie vom Geist der Kantischen Philosophie ab. Es lebte die dogmatische Philosophie wieder auf, die Kant als unkritisch endgültig zerstört zu haben glaubte.

Von jeder besonnenen Philosophie ist Zweifel unzertrennlich. Der Zweifel untergräbt, erschüttert, stürzt nieder, aber zwingt auch zu einem festeren Aufbau; der Zweifel stimmt bedenklich und schwankend, aber schränkt uns dadurch zugleich innerhalb maßvoller Grenzen auf das Haltbare ein. Und nicht nur als einer Vorbereitung zur Philosophie gebührt dem Zweifel sein Platz; sondern er soll auch innerhalb der Philosophie selber sich als mahnendes Gewissen geltend machen. Er soll einen bleibenden Teil der philosophischen Grundstimmung bilden

In jenen philosophischen Systemen dagegen ist jeder Zweifel ausgelöscht; als wäre des Menschen Denken das Denken Gottes.

Der Dichter Rückert hat in einem seiner Brahmanensprüche die Zurückhaltung und Selbsteinschränkung, die sich das Forschen auferlegen muß, trefflich geschildert. Es ist wie für die Systembauer jener Zeit gesagt. Der Brahmane spricht folgendermaßen:[11])

Die Wahrheit ist durchaus ein mittleres Gebiet
Das nicht nach hier und dort unendlich hin sich zieht.
Ihr nachgehn kannst du meist gar wenig Schritte nur,
Und ausgehn siehst du schon in Irrtum ihre Spur.
Wahrheiten hängen nicht zusammen wie Korallen,
Die man kann an der Schnur herzählen nach Gefallen.
Oft ist das Wahre gar vom Falschen nicht zu scheiden,
Wie Fäden eines Zeugs, halb wollen und halb seiden.
Von Wahrheit einen Kern schließt jeder Irrtum ein,
Und jede Wahrheit kann des Irrtums Same sein.
Vor allem hüte dich vor strengen Folgerungen,
Denn folgerichtig ist meist Närrischstes entsprungen.
Wahrheit, die du zu weit verfolgen willst und jagen,
Ist, eh' du dich's versiehst, in Irrtum umgeschlagen.

8. Der persönliche und kulturgeschichtliche Charakter.

Doch es ist Zeit, den eben hervorgehobenen Mängeln zum Schluß noch einmal das Große der Philosophie jener Jahre gegenüberzustellen. Wo nichts als die Logik der Thatsachen herrschend wäre, dort würde, abgesehen von der Darstellungsform, das Philosophieren einen im strengsten Sinn unpersönlichen Charakter tragen. Ganz anders in jenen spekulativen Systemen; dort ergeht sich das Denken in freierer Weise, dort tritt daher auch die Persönlichkeit in der Philosophie mächtig hervor. Hinter den philosophischen Systemen eines Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer stehen deutlich und ergreifend die Persönlichkeiten ihrer Urheber

— sämtlich in den höchsten Weltstimmungen lebend, aber zugleich bis in das Mark der Individualität hinein grundverschieden. Der Philosophie eines jeden dieser Denker ist daher etwas vom Zauber des Individuellen eigen: sie sprechen nicht nur zu unserem Kopfe, sondern auch zu Gemüt, Gesinnung, Charakter; ihre Gedanken stehen eindrucksvoll vor uns wie fesselnde innere Erlebnisse. Lassen wir jene Geister auf uns wirken, so treten sofort unsere Ideale sei es in Übereinstimmung, sei es in Kampf mit ihnen. Dort war Philosophie in jenem gesättigten Sinne vorhanden, daß der ganze Mensch in die Gedankenarbeit einging. Mag darunter auch der wissenschaftliche Wert nicht wenig gelitten haben: so sind dafür die Einwirkungen, die von jener Philosophie auf die innere Prägung der Persönlichkeit ausgingen, um so bedeutender gewesen.

So steht denn die Philosophie jener Tage auch mit dem damaligen geistigen Leben und Streben, in so nahem inneren Zusammenhange, wie dies wohl selten sonst der Fall war. Es war jener Zeit vergönnt, ihren geistigen Gehalt in großen Gedankenwelten aus sich herauszuleben und in deren schöner Harmonie zu genießen.[12]) Wenn man das Werk von Rudolf Haym über die romantische Schule[13]) liest, so erhält man einen lebendigen Eindruck von der befruchtenden Wechselwirkung, die in der Zeit des Überganges vom achtzehnten ins neunzehnte Jahrhundert zwischen Dichtung und höherer Bildung auf der einen Seite und philosophischer Spekulation auf der andern herrschte. Schiller, Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schlegel, Novalis und andere legen in ihrem inneren Entwicklungsgange Zeugnis davon ab, in wie hohem Grade Kantische, Fichtesche und Schellingsche Ideen für die Gestaltung der Innenwelt hervorragender, das geistige Leben der damaligen Zeit bestimmender Persönlichkeiten maßgebend wurden und umgekehrt von der

Eigenart dieser Persönlichkeiten aus mannigfaltige Umbildungen erfuhren.

Die Philosophie der Gegenwart: 1. Das Unmetaphysische und kritisch Metaphysische.

Stellen wir nun diesem Bilde aus der Vergangenheit das gegenwärtige Philosophieren gegenüber, so haben wir im Vergleich zu allem, was sich uns dort zeigte, stark abweichende, ja entgegengesetzte Charakterzüge zu nennen. So kennzeichnet sich die Gegenwart zunächst weit mehr durch Abneigung gegen alle Metaphysik als durch Vorliebe für sie. In weiten Kreisen, philosophischen und nichtphilosophischen, ist die Meinung, die August Comte, der Begründer des Positivismus in Frankreich, über die Metaphysik ausgesprochen hat, zum Axiom geworden: die Metaphysik wolle die Erscheinungen durch abstrakte Ausdrücke erklären, durch Wesenheiten, die nichts anderes sind als Abschwächungen der übernatürlichen Ursachen der Theologie, durch neue Gottheiten an Stelle der alten; die Wissenschaft habe aber jetzt glücklicherweise das Zeitalter der Metaphysik größtenteils überwunden; die Herrschaft der positiven Wissenschaft, die lediglich in dem Beobachten und Ordnen der Thatsachen bestehe, sei angebrochen. In der That: wer der Metaphysik heute das Wort redet, macht sich beinahe als Rückschrittler verdächtig. Wer dagegen an geeigneter Stelle ein kräftig Wörtlein gegen die Metaphysik einfließen läßt, hat, wie Eduard von Hartmann mit Recht bemerkt, damit schon bei vielen Vertretern der Philosophie einen guten Stein im Brett.[14]) Und unreife, vorlaute Jünglinge, die von Metaphysik so gut wie gar nichts verstehen, aber um jeden Preis zu den fortgeschrittensten „Modernen" gezählt sein wollen, halten die Verachtung der Metaphysik für einen selbstverständlichen Bestandteil des modernen Geistes. Mit wahrer Wut kämpfen sie gegen alle überlieferten Autoritäten; dabei aber lassen sie sich von der nebelhaftesten Autorität — dem von phrasenreicher

naturwissenschaftlicher Halbbildung gesättigten „Milieu", in dem sie leben, — bis zur Besinnungslosigkeit imponieren.[15])

Indessen muß doch hinzugefügt werden, daß die Pflege der Metaphysik heute keineswegs gänzlich fehlt. Es würde mit Recht etwas Wesentliches in dem Bilde der gegenwärtigen Philosophie vermißt werden, wenn man die Versuche zum Aufbau einer kritischen Metaphysik nicht als bedeutsamen Zug hineinzeichnen wollte. Und zwar sind es nicht die geringsten Denker, die sich dieser Aufgabe widmen; ich erinnere nur an Hartmann, Lotze, Wundt. Allerdings ist die heutige Metaphysik von der früheren spekulativen wesentlich verschieden. Sie ist erkenntnistheoretisch unterbaut, und schon aus diesem Grunde geht eine zurückhaltendere, vorsichtigere Stimmung durch ihre Aufstellungen; sie macht ferner alle ihre Schritte weit mehr als früher im Anschluß an die Erfahrung; sie bescheidet sich, dort Hypothesen und Postulate zu geben, wo die spekulativen Idealisten zwingende Beweise liefern zu können glaubten. Die metaphysischen Gebäude von heute sind weit mehr mit Wenn's und Aber's, mit Fragezeichen und Gedankenstrichen ausgestattet. Die philosophischen Weltanschauungen geben sich gegenwärtig nicht so sehr als Offenbarungen der absoluten Wahrheit denn vielmehr als menschliche Versuche, der Lösung des Welträtsels nahe zu kommen. Dies gilt sogar bis zu gewissem Grade von Hartmann, der unter den bedeutenden Metaphysikern der Gegenwart sich der Weise der früheren Spekulation am engsten anschließt.

2. Der erfahrungsmäßige Charakter.

Hiermit hängt nun der überhaupt weit mehr erfahrungsmäßige Charakter der gegenwärtigen Philosophie zusammen. Es besteht das Bestreben, der Philosophie eine möglichst breite Grundlage von Erfahrungsthatsachen zu geben; in möglichst zahlreichen Erfahrungsthatsachen Bestätigung für das

hypothetisch Erschlossene zu gewinnen; selbst wo es sich um die allgemeinsten Prinzipien handelt, die Erfahrung nicht aus den Augen zu verlieren, und um keinen Preis der Erfahrung Gewalt anzuthun. Vor allem war hierfür das Beispiel der Naturforschung maßgebend. Die großen Erfolge, welche die Naturforschung durch umfassendes und exaktes Beobachten und Bearbeiten der Erfahrungsthatsachen erzielte, gereichten der Philosophie zur Ermunterung und Belehrung, es ähnlich zu machen. Aber nicht nur als Beispiel für das eigene Verfahren dient die Naturforschung dem Philosophen, sondern dieser benutzt sie auch vielfach als Unterbau für seine Begriffe und Beweise. Was der Naturforscher als allgemeinste Gesetze hinstellt, nimmt der Philosoph seinerseits als Grundlage hin, um daran noch weitere Verallgemeinerungen und Deutungen zu knüpfen. Diese sorgfältigere und vielseitigere Benutzung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse kennzeichnet in augenfälliger Weise die gegenwärtige Philosophie. Zwar mag das Verhältnis, wie es heute zwischen beiden Wissenschaften besteht, noch gar vieles — wie Wundt in einem seiner „Essays" hervorhebt[16]) — zu wünschen übrig lassen. Liest man indessen die Schilderung, die Friedrich Albert Lange in der „Geschichte des Materialismus" vom Jahre 1866 von dem damaligen Verhältnis beider Wissenschaften gegeben hat,[17]) so wird man gestehen müssen, daß viele seiner Klagen, die damals vollauf Berechtigung hatten, heute lange nicht mehr so begründet sind.

Vielfach freilich wird die Bedeutung der Erfahrung für die Philosophie stark übertrieben. Weit verbreitete Richtungen wollen die Erfahrung nicht nur als Ausgangspunkt und Grundlage für alles Philosophieren angesehen wissen, sondern die Philosophie noch weit enger an die Erfahrung ketten. Das philosophische Erkennen dürfe die Erfahrung in keiner Bezie-

hung überschreiten, sondern müsse sich strengstens innerhalb der gegebenen Thatsachen halten. Ja auch das Werkzeug des Philosophierens solle einzig und allein in der Erfahrung bestehen. So bildete sich jener weitverbreitete Typus des Philosophierens heraus, der in kurzsichtiger Selbsteinschränkung und bedürfnisloser Armut eine Haupttugend des Verstandes erblickt. An die Erfahrungsthatsachen knüpfen sich tausend Fragen, die den Verstand zwingen, in das Reich des Unerfahrbaren zu greifen. Will man die Erfahrungsthatsachen nach Ursache und Wirkung verknüpfen, will man sie verstehen, so darf man sich nicht mit ihnen begnügen, sondern muß sie in Zusammenhänge eingliedern, die sich nicht unmittelbar erfahren lassen, sondern die durch Schlüsse und Hypothesenbildung gewonnen sein wollen. Und so zu verfahren, ist nicht etwa nur eine Forderung der Philosophie; sondern auch die nichtphilosophischen Wissenschaften, ja selbst der gemeine Mann sind weit davon entfernt, sich mit bloßen Erfahrungsthatsachen zu begnügen. Überall im alltäglichen Leben machen wir, um in die Thatsachen Zusammenhang zu bringen, Schlüsse; alle Schlüsse aber gehen selbstverständlich auf Gegenstände, die nicht in der unmittelbaren Erfahrung vorliegen; sonst brauchten wir ja nicht erst Schlüsse aufzubieten!

Wissenschaft und Leben also können ohne Überschreiten der Erfahrung nirgends auskommen; ein großer Teil der gegenwärtigen Philosophen dagegen verbietet dies als unkritischen und mystischen Unfug. So kennzeichnet sich die Philosophie unserer Zeit vielfach durch ein fast unglaubliches Unterdrücken des Fragebedürfnisses, durch ein künstliches Abschneiden alles Weiterdenkens, durch ein gewaltsames Verleugnen des Kausalitätsdranges. Die menschliche Vernunft soll sich mit der Anerkennung sinnloser Thatsachenbestände zufrieden geben, sie soll

sich zur Stumpfheit herabzwingen, um nur ja die heilige Majestät vermeintlicher Erfahrungsgebote nicht zu verletzen. Es ist die Richtung des Positivismus, in der dieser Erfahrungsaberglaube am meisten in Blüte steht. Der Positivismus ist aus derselben Genügsamkeit mit den Erfahrungsthatsachen hervorgegangen, die auch anderwärts, z. B. als Naturalismus auf dem Gebiete der Kunst, als praktischer Materialismus in der Lebensführung, zum Ausdrucke kommt.

Glücklicherweise gibt es nun daneben zahlreiche philosophische Bestrebungen, die bei noch so engem Anschluß an die Erfahrung doch die wichtigste Aufgabe der Philosophie darin sehen, daß, wie sich Wundt auszudrücken pflegt, die Erfahrung gemäß dem Einheitsbedürfnis unserer Vernunft ergänzt werde.[18]) Hier finden wir wohlthuende Nüchternheit, ein Maßhalten, das doch nicht in Verachtung der Vernunft ausartet, ein Forschen, das sich besonnen zurückhält, um indessen mittelst solcher Besonnenheit endlich auch zur Erörterung der abschließenden Weltanschauungsfragen zu kommen. Freilich jener große, fortreißende Schwung der Gedanken, jener geniale Tiefblick, wie wir beides von der Spekulation in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts gerühmt haben, ist hier nicht anzutreffen. Dafür aber bewegen wir uns hier auf einem sorgsamer zubereiteten Boden. Die Philosophie tummelt sich nicht, wie damals, in einem Kampf von Systemen, deren jedes dem anderen eine vernichtende Grundüberzeugung entgegenwirft; sondern sie stellt sich weit mehr als jene stetig fortschreitende und dauerhafte Arbeit dar, durch die sich auch die andern Wissenschaften kennzeichnen. Allerdings möchte man auch dort, wo in der heutigen Philosophie nicht einseitiger Empirismus herrscht, wünschen, daß das Forschen nicht so ängstlich an der Erfahrung hafte, daß den prinzipiellen Fragen etwas tapferer

zu Leibe gegangen werde. Selbst für die besten unter den Denkern der Gegenwart ist nicht selten der Wunsch maßgebend, nur ja nicht in den Verdacht einer nahen Verwandtschaft mit der älteren spekulativen Metaphysik zu kommen, nur ja alles zu vermeiden, was bei den Naturforschern den Vorwurf des Unexakten oder Mystischen herausfordern könnte. Trotzdem aber dürfen wir zufrieden sein, daß die Philosophie jenen Aristokratismus der Romantik abgelegt und sich, wie die andern Wissenschaften, in nüchterner Arbeit am Leitfaden der Erfahrung zu bewegen gelernt hat. In neuester Zeit werden Stimmen laut, die das Philosophieren wieder zur Sache genialer Intuition machen wollen. Friedrich Nietzsche verlangt, daß die Philosophie, im strengsten Gegensatz zu aller wissenschaftlichen Arbeit, Ausdruck eines starken genialen Wollens werde, das die Werte der Welt umprägt[19]), und der Verfasser des Buches „Rembrandt als Erzieher" erblickt in dem Philosophen einen Künstler, der nicht nach strengen Schlüssen, sondern in freier Selbstentfaltung verfährt.[20]) Wollte die Philosophie diesen Ratschlägen folgen, so würde ihr dies zu großem Schaden gereichen. Die freieren und kühneren Aufgaben, zu denen sie berufen ist, soll sie nicht unter Preisgebung des gegenwärtigen sorgfältigen empirischen Betriebes, sondern in Anknüpfung an diesen zu erfüllen suchen.

3. Abneigung gegen das Systematische.

Nicht nur hinsichtlich des Verhältnisses zu Metaphysik und Erfahrung steht die gegenwärtige Philosophie in Gegensatz zu der nachkantischen, sondern auch in bezug auf den systematischen Charakter. Konnte man sich früher einen Philosophen kaum ohne ein fertiges System vorstellen, so besteht heutigen Tages viel eher Abneigung, ja Mißtrauen gegen das Aufbauen von Systemen. Nur langsam und zögernd entschließt sich in der Regel der heutige Philosoph, seine Gedanken über

die Welt zum System zusammenzufassen. Es herrscht, wie in den übrigen Wissenschaften, so auch in der Philosophie die Untersuchung besonderer und besonderster Fragen vor, die Kleinarbeit, die Monographie. Der Geschichtsforscher auf dem Gebiete der Philosophie, der Psychologe, der Logiker und Erkenntnistheoretiker — sie alle behandeln mit Vorliebe abgegrenzte kleinere oder größere Gebiete ohne Rücksicht auf die entscheidenden Systemfragen. Auch hier werden wir urteilen: die Spezialuntersuchungen sind ohne Zweifel auch für die Philosophie von großem Nutzen; durch sie vor allem wird ein stetiger Fortschritt des Arbeitens herbeigeführt, durch sie wird selbst eine Verständigung zwischen Philosophen verschiedener Richtung möglich.[21]) Und gerade heute, wo die Verstiegenheiten der Spekulation noch nicht gar weit hinter uns liegen, wird es vielfach das Angemessene sein, in entsagungsvoller Beschränkung alle nur mögliche Sorgfalt auf den Unterbau der Philosophie zu verwenden. Allein die Gegenwart geht zuweilen in der Scheu vor den Systemen zu weit, sie setzt zuweilen die großen Zusammenhänge zu ängstlich aus den Augen und verwechselt die Vorbereitungen mit den Zielen des Forschens. Besonders auf den Gebieten der Psychologie und der Geschichte der Philosophie zeigt das gegenwärtige Arbeiten hier und da einen Charakter, der uns wünschen läßt, daß so hervorragende Geisteskräfte sich nicht bloß an Einzelfragen, unter Ausschluß aller weiter ausblickenden Betrachtungen, verbrauchen mögen. Gerade die Philosophie hat sich am meisten vor Ausartung in Spezialismus zu hüten.

Das Überwiegen der Kleinarbeit bringt es auch mit sich, daß die Philosophie in der Gegenwart ein viel zerstreuteres, zerfahreneres Bild als in früheren Perioden darbietet. Wer sich über den Stand der Philosophie zu Anfang dieses Jahr-

hunderts orientieren will, kann sich an die gewaltig emporragenden Systeme halten; in ihnen erschöpft sich das Eigentümliche jener philosophischen Periode. In unserer Zeit dagegen liegen die philosophischen Hauptleistungen zum großen Teil in der Breite der Einzeluntersuchungen, und hier fehlt es an einfachen durchherrschenden Zügen.

Mit der Abneigung gegen das Systematisieren hängt es auch zusammen, daß die Philosophie in unserer Zeit die Analyse vor der Synthese bevorzugt. Der Einheitsdrang ist stark zurückgetreten. Der Philosoph geht vorwiegend auf die Zerlegung des Zusammengesetzten, Verwickelten und Hochentwickelten in möglichst einfache Faktoren aus. Und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Spürkraft, die Scheidekunst des Verstandes auch in der Philosophie heute weit geschärfter und geübter ist als ehedem. Besonders die Psychologie, aber auch Logik, Ethik, Aesthetik, verdanken die Fortschritte, die sie in unserer Zeit gemacht haben, wesentlich der feineren Analyse.

Mit dem Zunehmen und Verschärfen der Analyse steht auch ein gewisser Zug zum Gewöhnlichen und Unvornehmen im Zusammenhang. Die spekulative Philosophie führte stets die hohen Namen: Geist, Selbstbewußtsein, Vernunft, Idee u. dgl. im Munde. Jetzt dagegen geht das Bestreben — und oft in sehr einseitiger Weise — dahin, diese höchsten Äußerungen und Werte auf möglichst unscheinbare, alltägliche, auch im Niedrigsten vorkommende Elemente zurückzuführen. Es ist jetzt weit mehr als früher von Bewußtsein schlechtweg, von Empfindungen, Lust und Unlust, Vorstellung, Vorstellungsassociation u. dgl. die Rede.

4. Der erkenntnistheoretische Charakter.

Sodann aber steht die gegenwärtige Philosophie — im Vergleich zu der spekulativen Periode — wesentlich unter dem Zeichen der Erkenntnistheorie. Überall ist der Einfluß Lockes, Humes, Kants sichtbar. Besonders die Erneuerung der Kantischen Philosophie, die in Deutschland in den sechziger Jahren eine lebhafte und weitgreifende philosophische Bewegung erzeugte, hatte im allgemeinen den Sinn, daß das menschliche Denken sich auf sich selbst besinnen und daher vor allem die Frage beantworten solle, ob und inwieweit es zu objektivem Erkennen befähigt sei. Mit wahrer Begeisterung nahm man die Erkenntnistheorie in Angriff, diese unentbehrliche und grundlegende Wissenschaft, die aber doch nur den Eingang in die Philosophie bildet. Von verschiedenen Seiten wurde geradezu erklärt: die Metaphysik sei endgültig von der Erkenntnistheorie abgelöst. Die moderne Entwicklung des Menschengeistes zeige — so führt Dilthey aus — eine immer zunehmende Selbstauflösung der Metaphysik; das ernüchterte Auge lasse sich nicht mehr durch die „schimmernden Zauberschlösser der wissenschaftlichen Einbildungskraft" täuschen; die sterbende Metaphysik trete dem erkenntnistheoretischen Standpunkt der Menschheit ihre Herrschaft ab.[22]) Glücklicherweise betreiben andere die Erkenntnistheorie in einem maßvolleren Sinne, sie betrachten sie nicht als Ein und Alles, sondern wollen, daß auf ihrer Grundlage eine kritische Metaphysik möglich werde.

Eine Fülle von Darstellungen der Erkenntnistheorie schüttete sich über Deutschland aus; eine Zeitlang wurde vor lauter erkenntnistheoretischen Grundlegungen der eigentliche Aufbau der Philosophie vernachlässigt. Jedenfalls ist es gut, daß sich heute die erkenntnistheoretische Hochflut verlaufen hat. Der erkenntnistheoretische Charakter der Philosophie wird festgehalten; aber es hat sich das Hauptinteresse und der größte Teil der Arbeitskraft doch wieder den anderen substantielleren philosophischen Wissenschaften, insbesondere der Psychologie und Ethik, zugewendet.[23])

Wie verhält sich nun — so frage ich schließlich — die

5. Stellung zu Leben und Kultur.

gegenwärtige Philosophie zu Leben und Kultur? Im allgemeinen wird man sagen können, daß dieses Verhältnis in unserer Zeit loser und fremder geworden ist. Es ist dies eine naturgemäße Folge der ganzen Wandlung der Philosophie. Psychologische und erkenntnistheoretische Einzeluntersuchungen können begreiflicherweise auf die allgemeine Bildung, auf das Fühlen und Glauben, auf die Ideale der Menschheit nicht in demselben Grade einwirken, wie Weltanschauungssysteme. Aber auch die Zunahme der wissenschaftlichen Genauigkeit und Kühle überhaupt führt eine Entfremdung der Philosophie gegen das Leben mit sich. Je strenger der rein wissenschaftliche Charakter gewahrt wird, um so seltener geschieht es naturgemäß, daß aus philosophischen Werken eine eindrucksvolle Persönlichkeit zu dem Leser spricht. Indessen hat die Philosophie doch auch bei der kühleren Temperatur, die jetzt in ihr herrscht, nicht aufgehört, als Lebensmacht zu wirken. In den fünfziger und sechziger Jahren allerdings, als der deutsche Geist noch unmittelbar unter dem Eindruck der Enttäuschung durch die spekulativen Systeme stand, war der Einfluß der Philosophie überhaupt gesunken. Damals gab es — wie Paulsen sagt — „keine Philosophie, zu der sich in Beziehung, sei es freundliche oder feindliche, zu setzen, für jeden selbständigen Mann selbstverständliche Pflicht gewesen wäre. Philosophie hatte in dem geistigen Leben dieser Zeit gar keine anerkannte Stellung.“[21]) Doch gegenwärtig scheint es mir in dieser Beziehung besser zu stehen. Werke wie Lotzes Mikrokosmus, Liebmanns Schrift „Zur Analysis der Wirklichkeit“, Paulsens System der Ethik, manches von Hartmann, besonders seine kleineren Arbeiten, und verschiedene Bücher anderer sind dazu angethan, um auf die Lebensideale weiterer Kreise Einfluß zu gewinnen und einen solchen Einfluß dringend wünschen zu lassen.

Viele Kreise freilich sind der Einwirkung derartiger Bücher von vornherein verschlossen. Unter den Anhängern der Sozialdemokratie übt der Materialismus, diese abergläubische Dogmatik des Unglaubens, ihre nicht nur das Gemüt, sondern auch den Verstand verheerenden Wirkungen aus. Und auch die allermodernste Bewegung in Litteratur, Kunst und Kritik steht großenteils unter dem Einfluß einer nicht viel besseren Philosophie. Hier hat sich eine gewisse „naturwissenschaftliche Weltanschauung“, um den bei den Vertretern dieser Denkweise beliebten Namen zu gebrauchen, herausgebildet, die der Hauptsache nach in einem Unfug mit naturwissenschaftlichen Begriffen besteht.[25]) Nebstdem sind es die Schriften Nietzsches, dieses in seinen vielseitigen und feinen Zusammenhängen schwer zu fassenden Denkers, die, hauptsächlich wohl wegen ihres umstürzenden Charakters, unseren zuchtlosen Stürmern besonders zu gefallen scheinen und die Verwirrung, die ohnedies schon in ihren Köpfen herrscht, noch vermehren.[26])

Es war nicht meine Absicht, Ihnen die verschiedenen Richtungen, in die sich die gegenwärtige und die ältere spekulative Philosophie gliedert, vorzuführen. Nur die durchschlagenden Züge, durch die das philosophische Schaffen zu Beginn dieses Jahrhunderts und die gegenwärtige philosophische Arbeit einander gegenübertreten, sollten Ihnen vor Augen gestellt werden. Jetzt erhebt sich die weitere Frage: wie wird — von dem Boden dieser veränderten Arbeitsweise aus — die Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft zu bestimmen sein?

Zweiter Vortrag:

Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft.

(Begriff der Wissenschaft überhaupt. Erkenntnistheorie.)

Indem wir nach der Aufgabe der Philosophie fragen, müssen wir uns über die doppelte Bedeutung des Wortes „Philosophie“ klar sein. Bald spricht man von ihr im Sinne einer bestimmten Wissenschaft, erwartet also, daß sie in derselben streng verstandesmäßigen, von Gefühl, Gesinnung und Phantasie unbeirrten Weise verfahre, die wir bei allen übrigen Wissenschaften antreffen. Bald versteht man unter Philosophie etwas Lebensvolleres, ein Erzeugnis, das nicht bloß dem kritischen Denken entstammt, sondern an dem auch die fühlende, wollende, phantasiebegabte Persönlichkeit maßgebenden Anteil hat. Philosophie in diesem Sinne bedeutet sonach eine besondere Art der Gestaltung des ganzen Innenlebens. Je nachdem wir nun Philosophie in jener strengen Bedeutung einer eigentlichen Wissenschaft oder in diesem freieren Sinne einer inneren Lebensmacht nehmen, wird ihr Zweck und Wert wesentlich anders bestimmt werden müssen.

Doppelte Bedeutung des Wortes „Philosophie“.

Den Griechen — von denen wir ja das Wort Philosophie haben — galt als Philosoph nicht bloß ein mit einem bestimmten Wissen Ausgerüsteter, sondern ihnen erschien eine besondere Art des Innenlebens als von dem Philosophen unzertrennlich. Bei Plato vor allem ist Philosophie die Erhebung der gesamten Persönlichkeit zum Idealen. „Alle Schönheit und Lebensfülle des Hellenentums“ schmilzt in das Bild ein, das

Indem wir nach der Aufgabe der Philosophie fragen, müssen wir uns über die doppelte Bedeutung des Wortes „Philosophie“ klar sein. Bald spricht man von ihr im Sinne einer bestimmten Wissenschaft, erwartet also, daß sie in derselben streng verstandesmäßigen, von Gefühl, Gesinnung und Phantasie unbeirrten Weise verfahre, die wir bei allen übrigen Wissenschaften antreffen. Bald versteht man unter Philosophie etwas Lebensvolleres, ein Erzeugnis, das nicht bloß dem kritischen Denken entstammt, sondern an dem auch die fühlende, wollende, phantasiebegabte Persönlichkeit maßgebenden Anteil hat. Philosophie in diesem Sinne bedeutet sonach eine besondere Art der Gestaltung des ganzen Innenlebens. Je nachdem wir nun Philosophie in jener strengen Bedeutung einer eigentlichen Wissenschaft oder in diesem freieren Sinne einer inneren Lebensmacht nehmen, wird ihr Zweck und Wert wesentlich anders bestimmt werden müssen.

Doppelte Bedeutung des Wortes „Philosophie“.

Den Griechen — von denen wir ja das Wort Philosophie haben — galt als Philosoph nicht bloß ein mit einem bestimmten Wissen Ausgerüsteter, sondern ihnen erschien eine besondere Art des Innenlebens als von dem Philosophen unzertrennlich. Bei Plato vor allem ist Philosophie die Erhebung der gesamten Persönlichkeit zum Idealen. „Alle Schönheit und Lebensfülle des Hellenentums“ schmilzt in das Bild ein, das

Plato von dem Philosophen hinstellt.[27]) Und auch heute ist uns der Gebrauch des Wortes „Philosoph“ in einem weiteren als wissenschaftlichen Sinn keineswegs abhanden gekommen. Wenn wir z. B. von Spinoza sagen: er lebte und starb als Philosoph, so meinen wir damit sicherlich nicht, daß er während des Lebens und auch angesichts des Todes eine gewisse Erkenntnisthätigkeit ausgeübt habe, sondern wir wollen sagen: Spinoza habe seine philosophischen Einsichten in Gesinnung, Charaktergestaltung, Lebensführung übergehen lassen.

Wir wollen nun zuerst das Wesen der Philosophie als reiner Wissenschaft kennen lernen; von allem, was sie außerdem Lebendigeres, Persönlicheres sein mag, soll jetzt abgesehen werden. Spätere Betrachtungen sollen der Philosophie als einer Macht des Lebens gewidmet sein.

Welche Wissenschaften zur Philosophie gehören?

Welche Wissenschaften — so fragen wir zunächst — pflegt man denn unter dem Namen „Philosophie“ zusammenzufassen? Der Sprachgebrauch hat hierin vielfach gewechselt, vor allem je nach der Ausbildung der Einzelwissenschaften. Bei den Griechen waren die Naturwissenschaften noch nicht von der Philosophie getrennt. Aristoteles zählt drei Teile der theoretischen Philosophie auf: Mathematik, Physik, Metaphysik, und er hat selbst Mathematik, Physik, Astronomie, Botanik, Zoologie als Zweige seiner Philosophie ausgeführt. Aber auch in der neueren Zeit, als die Großthaten zur Begründung der modernen Naturwissenschaft geschahen, in der Zeit also der Kepler, Galilei, Descartes, Hobbes, wurde das Gebiet der Naturwissenschaft zur Philosophie gerechnet.[28]) Selbst Newton hat seine Begründung der Mechanik unter dem Titel: „Mathematische Prinzipien der natürlichen Philosophie“ veröffentlicht. Später, in Deutschland vor allem seit Kant, hat sich der Sprachgebrauch verändert. Die Erfahrungswissenschaften werden jetzt

allgemein der Philosophie entgegengesetzt; nicht notwendig in dem Sinne, als ob die Philosophie sich nicht an die Erfahrung zu kehren hätte; sondern in der Meinung, daß die philosophischen Wissenschaften gleichsam ein zweites Stockwerk über dem Bau der Erfahrungswissenschaften bilden, daß sie sich durch weitergehende und nicht mehr zu überbietende Verallgemeinerungen, durch Untersuchungen über die letzten Prinzipien, also gleichsam durch eine größere Entfernung von dem Erfahrungsboden kennzeichnen. Der Sprachgebrauch unseres Jahrhunderts unterscheidet z. B. in der Regel streng zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie, zwischen Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, zwischen der Wissenschaft der Geschichte und der Philosophie der Geschichte. Und immer verbindet sich hiermit die Meinung, daß die philosophischen Wissenschaften dort anfangen, wo die entsprechenden Erfahrungswissenschaften aufhören. Diese überantworten ihre allgemeinsten Begriffe und Gesetze der Philosophie zu weiterer Bearbeitung. Wenn auch heute noch die Ausdrücke „philosophische Fakultät“ und „Doktor der Philosophie“ üblich sind, so fühlt man dies mit Recht als Überbleibsel eines veralteten Sprachgebrauchs.

Will man nun erfahren, welche Fächer gegenwärtig, in Deutschland wenigstens, üblicherweise zur Philosophie gerechnet zu werden pflegen, so wird man vielleicht am besten thun, zu fragen, welche Wissenschaften die Lehrthätigkeit eines heutigen Professors der Philosophie umfaßt. Verhältnismäßig weitaus die meisten Vorlesungen werden über Geschichte der Philosophie gehalten. Es hängt dies nicht nur mit dem in der Gegenwart so stark entwickelten Betriebe der Geschichte der Philosophie, sondern auch damit zusammen, daß das beschämend geringe Interesse der heutigen Studierenden für die Philosophie immer noch durch Vorlesungen über die Geschichte dieser Wissenschaft

am meisten angefacht wird. Die zweite und dritte Stelle nehmen unter den Vorlesungsgegenständen in ungefähr gleicher Stärke Psychologie und Logik samt Erkenntnistheorie ein, — also zwei Fächer, in denen der philosophische Lehrer nur wenig auf den ganzen Menschen einzuwirken in der Lage ist. Dagegen ist es erfreulich, daß an vierter Stelle — und zwar in recht ansehnlicher Stärke — die Ethik samt der Rechtsphilosophie gepflegt wird. Erheblich weniger schon wird das Gebiet der Metaphysik, und noch seltener das der Religionsphilosophie zum Gegenstande von Vorlesungen gewählt, — wie sich dies freilich in einer Zeit kaum anders erwarten läßt, wo in der Philosophie eine wahre Weltanschauungsscheu weit verbreitet ist. Auch die Ästhetik findet, trotz der hochgehenden Bewegung in der gegenwärtigen Entwicklung von Kunst und Kunstkritik, an den Universitäten nur spärliche Pflege. Sie dürfte ihre Stelle zwischen Metaphysik und Religionsphilosophie einnehmen. Wahre Raritäten aber sind Naturphilosophie und Philosophie der Geschichte geworden. Indessen, wenn ein Lehrer — wie dies z. B. Lotze gethan hat — alle diese selteneren Fächer in seinen Vorlesungskreis hereinzieht, so wird dies niemand für ein Überschreiten des Gebietes der Philosophie ansehen, sondern darin im Gegenteil einen Beleg für die umfassende Ausfüllung des Berufes eines Philosophielehrers finden.[29])

Wenn Sie diesen üblichen Umfang der Philosophie überblicken, so werden Sie vielleicht zunächst zu dem Urteile geneigt sein, daß hier eine Sammlung zusammengewürfelter Wissenschaften vorliege, die im besten Falle durch ihre geschichtliche Entwicklung und aus pädagogischen Zweckmäßigkeitsgründen zusammengehören mögen, aber durch kein sachliches Band zusammengehalten werden. Es könnte jemand von Ihnen etwa folgendermaßen zu mir sprechen: an der sogenannten Philosophie sei zunächst die Geschichtswissenschaft beteiligt; insofern nämlich Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte in jenem Aggregate vorkommen. Die Naturphilosophie wieder gehöre aufs engste zur Naturwissenschaft oder gehe vielleicht gar in sie auf, während die Psychologie als die Lehre von den Gesetzen der seelischen Vorgänge das eigentliche Seitenstück zur Naturwissenschaft bilde. Wieder eine andere Gruppe bilden Ethik, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie und Ästhetik. Sie beziehen sich auf die Gebilde der Sitte, des Rechtes und Staates, der Religion und Kunst. Sind dies aber nicht Schöpfungen, die nur durch das Zusammenleben und Zusammenarbeiten der Menschen möglich sind? Also gehören diese Wissenschaften doch wohl zur Sociologie im weitesten Sinn, ebenso wie etwa die Nationalökonomie! Aber auch Logik und Metaphysik seien doch kaum als zusammengehörig zu betrachten! Jene beschäftige sich mit dem menschlichen Denken und Erkennen, also mit dem uns Nächstliegenden und Allergewissesten, die Metaphysik dagegen schweife ins Weiteste und Unsicherste.

Wenn jemand von Ihnen so spräche, so würde er noch nicht zu den heftigsten Gegnern der Philosophie gehören. Denn gar leicht könnte ihn ein anderer überbieten und sagen, daß alles, was an der Philosophie nicht Geschichtswissenschaft ist, im Grunde der Naturwissenschaft anheimfalle. Für den wahrhaft modernen Menschen könne es doch kaum mehr zweifelhaft sein, daß die Psychologie sich in Physiologie auflöse. Und sei denn die Ethik eine Wissenschaft, außer wofern sie nach den Prinzipien des Darwinismus behandelt werde? Und die Ästhetik — müsse sie nicht, wie man in allen fortgeschrittenen litterarischen Zeitschriften liest, nach Prinzipien der Naturwissenschaft begründet werden?

Steht es nun — so frage ich — in der That so schlimm

in bezug auf Zusammenhang und Selbständigkeit der unter dem Namen „Philosophie" insgemein zusammengefaßten Wissenschaften? Wir werden sehen, daß diese Zusammenfassung nicht ohne guten sachlichen Grund ist, daß die genannten Wissenschaften sich nach Inhalt wie Methode als organisch zusammengehörig erweisen. Doch zuvor muß noch eine Vorbedingung für die Erwägung dieses Gegenstandes erfüllt werden. Unsere Hauptfrage geht dahin, worin die Aufgabe der Philosophie als einer Wissenschaft oder eines Systems von Wissenschaften zu suchen sei. Daher wird es zweckmäßig sein, uns vorher darüber zu verständigen, welche Erfordernisse zum wissenschaftlichen Verfahren überhaupt gehören. Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, wenn die Ausübung der Erkenntnisthätigkeit mit Recht den Namen „Wissenschaft" tragen dürfen soll?

Das praktische Erkennen.

Das Erkennen wurde ursprünglich nicht aus Freude am Erkennen, nicht aus sachlichem Interesse ausgeübt. Das Erkennen um des Erkennens willen ist ein spätes Erzeugnis der Kultur. Es war ohne Zweifel die Not, die „große Meisterin", wie sie Hölderlin nennt, die Not im Kampfe um das Leben, wodurch die Erkenntniskräfte des Menschen herausgeschärft wurden. Die Gegenstände beobachten, sie prüfen, Versuche mit ihnen anstellen, die Erscheinungen sich geflissentlich einprägen und nach Ursache und Wirkung verknüpfen — dies alles würde sich weit langsamer und träger entwickelt haben, wenn nicht der Mensch in die rohe, eigensinnige, gefahrvolle Natur und mitten unter die selbstsüchtigen Geschöpfe seinesgleichen geworfen worden wäre.[30]) Hier galt es, sich zusammenzunehmen, um den Naturerscheinungen und Menschen beizukommen und sie für sein Glück und seine Macht auszubeuten. Es galt, die Sinne zu schärfen, auf die Vorgänge in Natur und Menschenleben aufzupassen und ihnen die für die jeweiligen praktischen Zwecke geeigneten Seiten abzulauschen. So bildete sich Denken und Erkennen zunächst ganz und gar im Dienste praktischer Zwecke, im Dienste des Willens aus. Schopenhauer lehrte, daß der Wille sich metaphysisch die theoretische Intelligenz als seine Dienerin erschaffe. Dies ist sicherlich zuviel gesagt; dagegen hat er jedenfalls insofern Recht, als der Wille zum Leben, das Streben nach Glück und Macht die vorhandenen Erkenntniskräfte verfeinert, beweglicher macht und in seinen Dienst nimmt.

Erfordernisse der Wissenschaft: 1. Das Forschen nach den sachlichen Zusammenhängen.

Dieses so entsprungene Erkennen — wir wollen es das praktische nennen — ist indessen noch nicht Wissenschaft. Gemäß seinem Ursprunge trägt es den Charakter des Gelegentlichen, Zerstreuten, Bruchstückartigen; es bricht ab, wo die Not des Lebens nicht mehr treibt. Nur der praktische Zweck fällt ins Gewicht; was darüber hinausliegt, wird nicht in den Umkreis des Erkennens gezogen. Von Wissenschaft dagegen wird erst dort die Rede sein dürfen, wo das Erkennen zusammenhängend ausgeübt wird. Jetzt erst tritt die Intelligenz in ihrer Freiheit hervor. Es ist jetzt nicht der augenblickliche Nutzen, der die Schritte des Erkenntnisstrebens lenkt und da oder dort abbrechen läßt; sondern jetzt geht der Wissensdurst so weit, als die Thatsachen und deren kausale Verknüpfung zu gehen gestatten. Das Erkennen richtet sich auf die sachlichen Zusammenhänge als solche, es will die Gegenstände erschöpfen. Das Erkennen ist Forschen geworden. Dieses Ausgehen auf sachlichen Zusammenhang ist der erste Grundzug des wissenschaftlichen Erkennens. Der Landmann, der die Witterungsverhältnisse beobachtet, soweit ihm dies die Sorge für das Gedeihen seiner Feldfrüchte nahelegt, und hierbei sich manche Wetterregel bildet, ist schon wegen des unzusammenhängenden Charakters seiner Beobachtungen und Be-

trachtungen von der Meteorologie als Wissenschaft weit entfernt. Übrigens ist einerseits durch das Interessante der Thatsachen und anderseits durch den nirgends abreißenden Faden der kausalen Verknüpfung, die immer weiter und weiter treibt, hinlänglich dafür gesorgt, daß sich aus dem bloß praktischen Erkennen diese höhere Stufe entwickle.

2 Das methodische Forschen.

Damit ist aber nun etwas anderes gegeben. Die Wissenschaft ist zweitens methodisches, planmäßiges Erkennen. Den praktischen Erkenntnisbemühungen fehlt es an Verständnis und Neigung, um sich auch nur die Frage vorzulegen, wie es am zweckmäßigsten angefangen werden müsse, um auf diesem oder jenem Gebiete möglichst erfolgreiche Ergebnisse für die Einsicht zu erzielen. Das ursprüngliche Erkennen tritt auf gut Glück an die Gegenstände heran und in die Gegenstände hinein; es überlegt nicht, auf welche Weise sich der Gegenstand am besten anfassen und behandeln lassen werde. Ganz anders, wo sich die Intelligenz voraus einen Plan für den einzuschlagenden Weg entwirft. Jetzt sind die Bemühungen der Intelligenz von vornherein auf einen wesentlich anderen Fuß gestellt. Jetzt werden auf der einen Seite die Mittel, die dem Erkennen zu Gebote stehen, und auf der andern Seite wird die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betracht gezogen, worauf dann ein diesem Verhältnis möglichst entsprechender Weg gewählt wird. Vorher gab es keine Gewähr für das Gelingen; jetzt dagegen liegt eine solche, wenigstens bis zu gewissem Grade, in dem methodischen Vorgehen. Man kann auch sagen: erst die Wissenschaft übt dem theoretischen Verfahren gegenüber Besonnenheit aus.

3. Das kritische Forschen.

Drittens aber ist von der Wissenschaft der kritische Charakter unzertrennlich. Es gibt keine Wissenschaft ohne ein gewisses Mißtrauen gegen alles, was sich als augenscheinlich,

als selbstverständlich, als wahr ausgibt. Die Wissenschaft muß stets darauf gefaßt sein, daß ihr gar vieles als glaublich und Glauben fordernd begegne, was doch nur Schein und Wahn in sich birgt. Ich will keineswegs den verfeinerten Begriff von Kritik, den die moderne Wissenschaft erworben hat, auf die gesamte Wissenschaft ausdehnen. Dies würde bedeuten: dem Altertum und Mittelalter alle Wissenschaft absprechen. Kritik ist hier nur als allgemeiner Gegensatz zur Leichtgläubigkeit des Naturmenschen zu verstehen. Nur soviel also ist gemeint, daß in der Wissenschaft sich die Intelligenz die Haltung des Prüfens und Sichtens gebe, daß in ihr die Tendenz liege, Vorurteil, Aberglauben, Autorität zu zerstören.

4. Das Forschen um seiner selbst willen.

Und nun noch ein Viertes, das sich allerdings nicht neben den genannten drei Grundzügen einfindet, sondern in ihnen allen als Voraussetzung steckt. Wo Erkenntnis in zusammenhängender, methodischer und kritischer Weise betrieben wird, dort flößt das Erkennen um seiner selbst willen, nicht bloß wegen praktischer Vorteile, Interesse ein. Sonst würde sich die Aufmerksamkeit den Angelegenheiten des Erkennens nicht mit dieser reinen Hingebung widmen können. Die Wissenschaft hat ihre Haupttriebfeder in der Freude, in dem Interesse am Erkennen. Wohl gibt es Forscher, die sich zu ihren Arbeiten im hohen Grade durch die Sorge um ein gutes Auskommen, durch Eitelkeit, Ehrgeiz, Ruhmsucht bestimmen lassen. Indessen glaube ich doch, daß, so stark auch diese Triebfedern sein mögen, während des wissenschaftlichen Arbeitens selber das Interesse an der Sache, am Ermitteln richtiger Ergebnisse, an der Pflege der Wahrheit als solcher erwacht und maßgebend wird. Jene fremden oder gar unlautern Beweggründe gehen häufig dem wissenschaftlichen Arbeiten voran und folgen ihm nach. Inmitten des angespannten

wissenschaftlichen Nachdenkens selber aber weichen sie dem theoretischen Triebe.

Der theoretische Mensch in seiner Größe und Einseitigkeit.

Die Erhebung zur Wissenschaft ist ein bedeutungsvoller Wendepunkt in der Geschichte des menschlichen Geistes. Mit dem Entstehen des theoretischen Menschen kommt ein neuer, bis dahin unerhörter Menschentypus empor. Mitten in die begierdevolle, von Leidenschaften geschüttelte Menschheit ist der rein sachliche Mensch hineingestellt, mitten in das Leben mit seinem Getriebe von Gunst und Abscheu der unheimlich unparteiische Geist, der nichts will als die Dinge rein und ohne Zuthaten in sein Bewußtsein aufnehmen.

Zweierlei ist in dieser Beziehung an dem theoretischen Menschen zu unterscheiden. Indem er sich dem wissenschaftlichen Erkennen hingibt, ist er über seine individuellen Bedürfnisse, über seine persönlichen Schicksale hinausgerückt. Die Dinge, in die er sich erkennend vertieft, sind nicht mehr mit seinem Wünschen und Streben, seinem Hoffen und Fürchten verknüpft. Alles Selbstische, Eigenartige, Einzige, was ich bin, ist zum Schweigen gebracht. Aber die Entselbstung des Menschen in der Wissenschaft geht noch weiter. Die Erhebung über das individuelle Ich geschieht hier nicht unter Beteiligung des ganzen, lebendigen, warmen Menschen. Auch in Kunst, Sittlichkeit, Religion findet eine Befreiung vom individuellen Ich statt; in allen diesen Reichen liegt der Nachdruck auf dem Allgemeingültigen, Allgemeinmenschlichen; unser liebes kleines Ich sollen wir vergessen. Allein hier — in Kunst, Sittlichkeit, Religion — tritt doch nicht die Zumutung an uns heran, uns von Gemüt und Gesinnung, Streben und Wollen, Stimmung und Phantasie loszusagen. Ich bleibe trotz der Erhebung über das individuelle Ich hier dennoch ein lebenswarmer Mensch. Die Wissenschaft dagegen verlangt, daß sich unser Wesen ganz

ins Denken wirft. Alles, was in uns unwillkürlich und ursprünglich quillt und treibt, alles, was uns zu liebenden und hassenden, hoffenden und fürchtenden Menschen macht, soll ausgeschlossen sein. Der theoretische Mensch ist nichts als ein reiner, kalter Spiegel der Dinge, er schwebt als herzloses, teilnahmsloses Subjekt über ihnen.

Wollen Sie sich den Gegensatz, der durch das Erstehen des theoretischen Menschen in die Welt getragen wurde, recht eindrucksvoll zum Bewußtsein bringen, so mögen Sie dem ausgebildeten Typus dieser Menschenart, wie er etwa in Spinoza oder Kant zu Tage tritt, den Menschen des äußersten Gegenpols, etwa die Gestalt Don Juans, gegenüberstellen. Hier sprühendstes rotes Leben, Herrschaft der Laune, der Leidenschaft, der Sinne, ein Genießen, das, aller denkenden Verknüpfung fremd, sich mit höchster Intensität in die flüchtigste Gegenwart wirft; ein Mensch, der nichts will als unablässig und immer von neuem der ganzen Glut, der vollen Lust dessen, was Leben heißt, inne werden.[31]) Dort dagegen ein graues Dasein, das seinen Schwerpunkt im Spinnen von Gedanken hat, ein Dasein, das die Dinge nicht genießen, nicht besitzen will, sondern so genügsam ist, sie nur ideell abbilden zu wollen, das sich von der Gegenwart beständig losreißt und zum Gesetzmäßigen, Notwendigen, Bleibenden eilt; ein Dasein, dem alles Spiel, alle Willkür, alle Selbstherrlichkeit fremd ist.

Sie werden aus der Charakterisierung des theoretischen Menschen schon herausgefühlt haben, daß das Große, ja Erhabene in ihm doch zugleich mit Einseitigkeit verknüpft ist und Keime zu gefahrvoller Entwicklung in sich trägt. Die Männer der Wissenschaft sind gegen diese Kehrseite — was ja nicht überraschen kann — meistenteils blind; sie sind zu Überschätzung der Erkenntnis geneigt. Und doch ist gerade in jüngster Zeit

von verschiedenen Seiten aus auf die Gefahren, die sich an das Große im Erkennen knüpfen, hingewiesen worden. Am geistvollsten und kühnsten, wenn auch in starken Überspannungen, hat diese Zweischneidigkeit des Erkenntnistriebes Friedrich Nietzsche ans Licht gestellt.[32]) Ich werde an einer späteren Stelle eingehender hierauf zu sprechen kommen. Doch schon hier erhellt: das wissenschaftliche Verhalten hat etwas Unlebendiges, Künstliches, Gewaltsames an sich. Es ist hier eine so ungeheuere Vereinseitigung des Menschen, wie sonst nirgends, gefordert, und es läßt sich sofort ahnen, wie sehr durch Überschätzung von Erkennen und Wissenschaft das Naive, Unwillkürliche, Gefühls- und Willensartige im Menschen zu leiden haben werde. Doch an dieser Stelle liegt es nicht in unserem Gedankengange, diese Seite weiter zu verfolgen.

Über die Methode bei Bestimmung der Aufgabe der Philosophie.

Wir haben die notwendigen Erfordernisse der Wissenschaft im allgemeinen kennen gelernt; und es ist nun Zeit, uns eine Ansicht darüber zu bilden, welche Aufgabe unter den Wissenschaften gerade der Philosophie zufällt.

Der Philosoph darf sich heutigen Tages keiner Selbsttäuschung darüber hingeben, daß in weiten Kreisen die Meinung herrscht: die Philosophie sei unnütze und unergiebige Grübelei, ein Spielen mit Gedanken u. dergl. Auch unter Ihnen haben sicherlich nicht wenige diese oder eine ähnliche Ansicht von der Philosophie. Ich möchte in Ihnen nun die Überzeugung entstehen lassen, daß die Philosophie eine bessere Meinung verdiene, daß sie es mit wirklichen, nicht mit eingebildeten Aufgaben des Denkens zu thun habe, und daß diese Aufgaben keineswegs so uninteressant, den menschlichen Bedürfnissen fernliegend und so unlösbar seien, wie man gewöhnlich meint.

Will man die Aufgabe der Philosophie als etwas wissenschaftlich Notwendiges erweisen, so wird man am besten von

dem allgemein anerkannten Vorhandensein der Einzelwissenschaften ausgehen. Mit dem Ausdruck „Einzelwissenschaften" mögen alle nichtphilosophischen Wissenschaften zusammengefaßt sein: die Naturwissenschaften sowohl als die humanistischen. Und nun wird zu zeigen sein, daß vermöge *desselben* Untersuchungsbedürfnisses, aus dem die Einzelwissenschaften entsprungen sind, auch Aufgaben entstehen, welche diese Wissenschaften nicht zu lösen vermögen. Wir müssen also unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, ob die Frage- und Untersuchungsthätigkeit, die in den Einzelwissenschaften in Gang gesetzt ist, an den Grenzen derselben stillstehe, oder ob sie nicht vielmehr *jenseits* derselben neue Gebiete erblicke, die es sich unterthan zu machen gelte.

Soll dies letztere erwiesen werden, so wird ganz besonderes Gewicht darauf zu legen sein, daß *dieselbe* Geistesthätigkeit, welche die Einzelwissenschaft erzeugt, auch die philosophische Behandlung der Fragen hervorgehen läßt. Die Philosophie ist eine Weiterführung der *gewöhnlichen* wissenschaftlichen Thätigkeit. Ich hebe dies darum mit solchem Nachdruck hervor, weil es noch immer Leute gibt, die sich vom Philosophen die Vorstellung machen, daß er sich einer geheimnisvollen oder doch wenigstens „höheren" Erkenntnisweise, welche die üblichen Mittel und Wege der Wissenschaft verschmähe, für fähig halte. Selbst ein so hervorragender Naturforscher wie Hugo v. Mohl hat die Ansicht ausgesprochen, daß das Eigentümliche der Philosophie darin bestehe, nichts von den Thatsachen lernen zu wollen, sondern ihren vorgefaßten Ideen innere Wahrheit und Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zuzuschreiben. Für den Philosophen gebe es kein Prüfen seiner Ideen an den Thatsachen, kein Mißtrauen in seine Schlußfolgerungen.[33]) Oder man gibt gar zu verstehen, daß das

Verfahren der Philosophie, vielleicht mit Ausnahme der materialistischen, in der Geschicklichkeit bestehe, durch unverständliche Redensarten und eine geheimnisvolle Terminologie den Schein von Tiefsinn zu erzeugen und so den Verstand zu umnebeln. Es ist dies der Gesichtswinkel, unter dem die meisten materialistischen Schriften — z. B. Büchners „Kraft und Stoff" — die Philosophie ansehen. Gegen ein solches dilettantisches Zerrbild, das man sich von der Philosophie geschaffen hat, ist es freilich ein Leichtes, Recht zu behalten.

Die Erkenntnistheorie — eine notwendige Wissenschaft.

An erster Stelle wollen wir uns mit der Erkenntnistheorie beschäftigen. Die Erkenntnistheorie ist die Grundwissenschaft der Philosophie, ja die Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Erkennens überhaupt. Es läßt sich dies ohne Schwierigkeit einsehen; und ich bitte Sie, mir zu diesem Zwecke auf dieses nicht gerade anmutige, ja dornige Gebiet zu folgen.

Alle Wissenschaften sind Bethätigungen des Erkenntnistriebes. Erkenntnisse sind das Ziel der Wissenschaft, und die erkennenden Thätigkeiten des Geistes sind das Mittel, dessen sie sich zu jenem Zwecke bedient. Es ist nun das Eigentümliche der Wissenschaften, daß sie die Erkenntnismittel, die sie überall anwenden, *doch nirgends auf ihre Leistungsfähigkeit hin prinzipiell prüfen*. Man sollte glauben: nichts liege so nahe als die Frage, ob die auf Erkenntnis ausgehenden Thätigkeiten des Geistes wirklich auch *im stande seien*, uns Erkenntnisse zu liefern. Die Prüfung des Werkzeugs pflegt doch überall der Handhabung desselben voranzugehen. Die Einzelwissenschaften dagegen halten sich — und wir werden sehen, daß sie damit Recht haben — mit einer solchen Prüfung nicht auf. Sie *glauben* von vornherein an die objektive Macht des Erkenntnisstrebens. Sie beruhen auf der *ungeprüften, vertrauensvollen Voraussetzung*, daß

Beobachten und denkendes Erschließen in ihrem Bunde miteinander die passenden Werkzeuge seien, um die Wirklichkeit, bis zu gewissem Grade wenigstens, theoretisch zu bezwingen. Es gibt kein Gebiet in den weiten Reichen der Natur und des Geistes, das nicht die Einzelwissenschaften als Gegenstand ihres Forschens ausgespäht hätten; nur das Erkennen selber nach seiner Möglichkeit und Leistungsfähigkeit bleibt ununtersucht. Allerdings legt sich der eine oder andere wissenschaftliche Forscher zuweilen die Frage vor, welche Hindernisse sich auf seinem Gebiete der forschenden Thätigkeit entgegenstellen, und ob sie zu überwinden sein werden; allein es bleibt immer bei unzusammenhängenden Betrachtungen. Eine zusammenhängende Untersuchung der allgemeinen Frage: *ob und inwieweit für uns Erkennen möglich sei*, kommt in den Einzelwissenschaften nicht vor.

Diese Frage eben nun ist es, die einer besonderen Wissenschaft zu ihrer Beantwortung bedarf. Man bezeichnet diese Wissenschaft als *Erkenntnistheorie* oder Erkenntniskritik, wohl auch als Wissenschaftslehre. Diese Wissenschaft untersucht nicht irgend einen Gegenstand, der dem Erkennen gegenüberstünde; sondern das Erkennen macht sich hier selbst zu seinem Gegenstande. Das Erkennen blickt fragend und prüfend auf sich selbst; es will darüber ins Reine kommen, über welche Mittel es verfüge, wieviel sie auszurichten vermögen, welche Grenzen sich demnach dem Erkenntnisstreben entgegenstellen, welche allgemeinen Verfahrungsweisen dem Erkennen offen stehen, um zum Ziele zu gelangen u. s. w. Das Erkennen sieht sich hier gleichsam im Spiegel und sucht an diesem seinem Spiegelbilde zur Klarheit über sich selbst zu kommen. Kurz: die Erkenntnistheorie ist Selbstbesinnung des Erkennens.

Einwurf gegen die

Allein, ist es denn wirklich unerläßlich — so werden

Notwendigkeit der Erkenntnistheorie.

Sie fragen —, die Möglichkeit des Erkennens zu untersuchen? Ist es nicht überflüssige Mühe, fruchtlose, zeitvergeudende Grübelei, sich mit der Frage von der Berechtigung der Ansprüche des Erkennens herumzuplagen? Es liegt doch in den verschiedenen Wissenschaften eine wahrlich nicht geringe Summe unbedingt feststehender Wahrheiten vor. Also segle man auch im Fahrwasser des Erkennens vertrauensvoll weiter! Wozu erst eine ganze Wissenschaft aufbieten, um die längst erprobten Fähigkeiten von Fahrzeug und Wasser zu untersuchen? Die Erkenntnistheorie scheint in der That jener von Mephistopheles verspotteten Philosophie zu gleichen, die da bedächtig lehrt,

> Daß, was ihr sonst auf einen Schlag
> Getrieben, wie Essen und Trinken frei,
> Eins, Zwei, Drei dazu nötig sei.

Notwendigkeit der Erkenntnistheorie für die Naturwissenschaft.

Allein bei etwas feinerer Betrachtung verhält es sich doch nicht so. Selbst in den Naturwissenschaften finden sich zahlreiche Meinungsverschiedenheiten vor, die darauf hinweisen, daß es auch auf diesem Gebiete sich keineswegs von selbst verstehe, wieviel das Erkennen zu leisten im stande sei. Die einen z. B. sind überzeugt, daß, wenn sie von Atomen sprechen, sie hiermit das wirkliche Gefüge der Materie erkannt haben. Die andern dagegen lächeln hierüber und erklären die Atomentheorie für eine bloße Hilfstheorie, die der Physiker sich nur zu dem Zwecke bilde, um sich die Wirkungen der Materie verständlich zu machen, die aber keinerlei Anspruch auf Nachbildung der Wirklichkeit, auch nicht auf ungefähre, erheben dürfe. Also: die Ansichten über Macht und Grenzen des Erkennens gehen auch unter Naturforschern weit auseinander. Oder etwas anderes: nicht wenig Naturforscher verstehen, wenn sie von den Vorgängen in Nerven und Gehirn sprechen, dies unbefangen in materialistischem Sinne; sie meinen, es verstehe

sich von selbst, daß Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle u. s. w. lediglich Folgeerscheinungen des Gehirnmechanismus seien. Andere Naturforscher denken kritischer und bestreiten es, daß die Physiologie in ihren Lehren von Nerven und Gehirn schon die zureichenden Ursachen der seelischen Vorgänge aufgedeckt habe. Also auch hier ein Auseinandergehen der Ansichten über die Tragweite des naturwissenschaftlichen Erkennens. Und wie oft ferner kommt es nicht in den Naturwissenschaften vor, daß dort, wo die einen von aufgefundenen Gesetzen jubeln, die anderen nichts als Thatsachen zu erblicken vermögen, die noch der Zerlegung und Erklärung harren! Besonders die darwinistische Litteratur bietet für solche Voreiligkeiten zahlreiche Beispiele. Könnte derlei vorkommen, wenn über die prinzipiellen Erfordernisse zur Erreichung der verschiedenen prinzipiell möglichen Erkenntnisziele Klarheit herrschte? Oder man erinnere sich an die beiden Vorträge Du Bois-Reymonds „Über die Grenzen des Naturerkennens“ und „Die sieben Welträtsel“. Der erste Vortrag schließt mit den Worten: „Gegenüber dem Rätsel, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muß der Naturforscher ein für allemal zu dem Wahrspruch sich entschließen: ‚Ignorabimus‘.“ Und in dem zweiten Vortrag vermehrt er die Schwierigkeiten und Schranken des Naturerkennens noch um ein Beträchtliches. Dieses Ignorabimus nun hat bei anderen Naturforschern den heftigsten Widerspruch hervorgerufen. Haeckel z. B. protestierte „im Namen der entwicklungsfähigen Wissenschaft“ dagegen, daß es unüberwindliche Grenzen des Naturerkennens gebe.[34])

Unentbehrlichkeit der Erkenntnistheorie für die philosophischen Wissenschaften.

Wir sehen sonach: selbst mit Rücksicht auf die so sicher fortschreitende Arbeit der Naturwissenschaft ist es unvermeidlich, die Frage zu stellen: von welchen Erfordernissen das Zustandekommen der Erkenntnis abhängig sei, und wieweit sich dem-

nach das Erkennen zu erstrecken vermöge. Nun aber gar die philosophischen Wissenschaften! Hier werden uns die verschiedensten Ansichten über die Leistungsfähigkeit des menschlichen Erkennens vorgetragen, Ansichten, die das menschliche Erkennen fast dem göttlichen gleichsetzen, andere wieder, die alles Erkennen leugnen, und dazwischen eine reichhaltige Stufenleiter mittlerer Ansichten. Hier in der Philosophie ist es ferner am schwersten, Einsichten zu allgemeiner Geltung zu erheben; was der eine als unvermeidliches Ergebnis strengsten Denkens hinstellt, wird von anderen, denen man doch auch gründliches Denken nicht absprechen kann, vielleicht als Ausgeburt eines verkehrten Verstandes bezeichnet. Wie sollte es da nicht als dringend gefordert erscheinen, allen Untersuchungen über die Gebiete der Wirklichkeit eine Untersuchung über die Erkenntnisfähigkeiten des menschlichen Geistes voranzuschicken? John Locke, der Begründer der Erkenntnistheorie in England, erzählt in der Einleitung zu seinem Hauptwerke, dem „Versuch über den menschlichen Verstand", die Veranlassung zur Entstehung desselben folgendermaßen. Mehrere Freunde pflegten sich in seinem Zimmer einzufinden, um sich mit ihm über verschiedene wissenschaftliche Gegenstände zu unterreden. Dabei geschah es, daß sie sich bald durch Schwierigkeiten, die sich von allen Seiten erhoben, gehemmt sahen. „Nachdem wir uns — so fährt er fort — viel gemüht und doch der Lösung der Zweifel, die uns bedrängten, nicht näher kamen, fiel mir ein, daß wir wohl einen falschen Weg eingeschlagen hätten, und daß vor Beginn solcher Untersuchungen man seine eigenen Fähigkeiten prüfen und sehen müßte, welche Dinge sich zu einer Beschäftigung für den Verstand eignen." Die Gesellschaft stimmte ihm zu, und aus diesem Anstoß ging das berühmte Werk Lockes, der erste Versuch einer Erkenntnistheorie, hervor. Er setzt sich darin den Zweck, „den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens" zu untersuchen.[35])

Der subjektive Charakter des Erkennens als Grund für die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie.

Den prinzipiellsten, am meisten aus der Natur der Sache geschöpften Grund indessen habe ich bis jetzt unerwähnt gelassen. Wäre der Zweck dieser Vorträge streng fachmäßiger Natur, so müßte ich diesem Gesichtspunkt eine ausführliche und an erster Stelle stehende Erörterung widmen. Für uns dagegen wird ein kurzer Hinweis genügen.

Zur Grundverfassung des philosophischen Geistes gehört die Forderung, daß alles, was sich nicht schlechtweg von selbst versteht, zum Gegenstand des Fragens und Untersuchens gemacht werde. Für den Menschen, der mitten im Leben und Handeln steht, wäre es sicherlich eine höchst verderbliche Neigung, sich bei allem, was nicht unbedingt selbstverständlich ist, mit Fragen, Zweifeln und Erwägungen aufzuhalten. Für die Philosophie dagegen ist es Pflicht, sich über alles, was nicht sonnenklar ist, zu beunruhigen. Überall, wo sich für sie ein Punkt entdeckt, der Schwierigkeiten enthält und zu verschiedenen Deutungsmöglichkeiten Anlaß gibt, muß sie Halt machen und mit ihrer Arbeit einsetzen. Ganz besonders aber hat sie darauf zu achten, ob nicht manches von dem, was gewöhnlich und herkömmlich als selbstverständlich gilt, nur dem Scheine nach selbstverständlich sei, in Wahrheit aber voll von Fraglichkeiten und Dunkelheiten stecke.

Das menschliche Erkennen nun gehört zu den Vorgängen, die zunächst als so selbstverständlich wie möglich erscheinen, näher besehen indessen nicht wenig Schwierigkeiten beunruhigendster Art in sich bergen. Dem naiven Menschen erscheint nichts natürlicher, als daß alles, was ihm sein Verstand klar und deutlich sagt, sich auch in Wirklichkeit dementsprechend ver-

halte. Es kommt ihm gar nicht in den Sinn, daß das gesunde Denken dem Menschen etwas vortäuschen, ihn in Blendwerk stürzen könne; er würde es als eine ihm unverständliche Bekümmernis von sich weisen, daß es Gedanken geben könne, die zwar jeder richtig entwickelte Verstand für wahr halten müsse, die aber doch nur subjektiven Wert besäßen. Wer dagegen der Erkenntnisthätigkeit mit kritischer Besinnung gegenübertritt, der wird über die Berechtigung der Ansprüche des Erkennens nicht mit solcher Zuversicht urteilen. Und an erster Stelle wird er sich das grelle Mißverhältnis zwischen dem allgemeinen Anspruch alles objektiven Erkennens und der unmittelbaren Beschaffenheit dieser seelischen Thätigkeit vor Augen halten. In dem Vorhandensein dieses Mißverhältnisses liegt der prinzipiellste Grund für die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie.

Wenigstens mit einigen Worten lassen Sie mich Ihnen diese mißliche Lage des menschlichen Erkennens verdeutlichen. Wo gehen die Erkenntnisvorgänge, unsere Urteile, Folgerungen, Beweise, vor? Nirgends anders als in dem individuellen Bewußtsein, in dem Kopfe eines jeden Menschen. Die Erkenntnisthätigkeit ist eine Thätigkeit unseres Bewußtseins, eine Verknüpfung von Vorstellungen. Mit allem Erkennen ist daher zunächst nur soviel gesagt, daß sich gewisse Vorgänge in unserem Bewußtsein abspielen. Und doch wollen wir mit unseren meisten[36]) Urteilen, Beweisen u. s. w. etwas behauptet haben, was für die Wirklichkeit außerhalb unseres Bewußtseins, für die Außenwelt im weitesten Sinne gilt. Sagen wir: es regnet, oder: unser Freund ist betrübt, so soll damit etwas über die nicht im Umfange unseres Bewußtseins gelegene, kurz: transsubjektive Wirklichkeit ausgesagt sein, im ersten Fall über die körperliche, im zweiten über die seelische. Und wollen nicht z. B. alle Feststellungen der Physik oder Geschichte Wahrheiten sein, die von der Welt außer uns gelten? Kurz: das Erkennen beansprucht transsubjektive Gültigkeit und ist doch nur ein subjektiver Vorgang, es will die Außenwelt abbilden und geht doch in der Innenwelt des individuellen Bewußtseins vor sich. Hiermit ist eine wahrlich nicht leicht zu nehmende Schwierigkeit bezeichnet. Wie kommt das Bewußtsein gleichsam über sich hinaus? Wie ist es möglich, daß Vorstellungen, die sich doch vom Boden des Bewußtseins nicht losreißen und nicht an die Dinge draußen herankommen können, dennoch dessen sicher sind, etwas Wirkliches über diese Dinge auszusagen?

Damit haben wir den tiefsten Grund aller Zweifel, die sich gegen das Erkennen richten, berührt. Das Erkennen ist in seiner letzten Wurzel angegriffen. Ist aber der Erfolg des Erkennens so wenig selbstverständlich, so muß es eine Wissenschaft geben, welche die Ansprüche des Erkennens prüft und begründet. Das Erkennen ist ein durch und durch subjektiver Vorgang; es ist daher unmittelbar und ohne weiters durch das Erkennen nur soviel verbürgt, daß in meinem Bewußtsein gewisse Vorstellungsverknüpfungen vor sich gehen. Die objektive Gültigkeit des Erkennens ist zunächst völlig zweifelhaft. Es läßt sich kein zwingenderer Grund für die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie angeben.[37])

Die Erkenntnistheorie — eine philosophische Wissenschaft.

Darf uns so die Unentbehrlichkeit der Erkenntnistheorie feststehen, so wird es nun ein Leichtes sein, einzusehen, daß es sich dabei um eine philosophische Wissenschaft handle. Wollte der Physiker, der Chemiker, der Geschichts- oder Sprachforscher die Untersuchungen über die Möglichkeit des Erkennens als sein Geschäft in Anspruch nehmen, so würde jeder von ihnen damit die Methode seines Forschens gänzlich preisgeben und eine grundverschiedene Denk- und Arbeitsweise einschlagen

müssen. Auch steht jede Einzelwissenschaft zu den allgemeinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen in gleich naher oder ferner Beziehung. In welcher Einzelwissenschaft sollten denn also diese Untersuchungen mit Recht stattfinden? Vollends entscheidend aber ist, daß die Erkenntnistheorie die Grundlage aller Wissenschaften, die Grundwissenschaft bildet. Alle Wissenschaften bauen sich auf einer wissenschaftlich ungeprüften Voraussetzung auf: auf dem Vertrauen zu der Macht des Erkennens. Erst durch die Erkenntnistheorie wird diese Voraussetzung geprüft und — sei es in höherem oder geringerem Grade — gerechtfertigt. Erst durch die Erkenntnistheorie sonach erhalten alle Wissenschaften ihre volle Berechtigung. Die Erkenntnistheorie hat also zu sämtlichen Einzelwissenschaften die Stellung, daß sie eine ihnen allen gemeinsame Angelegenheit behandelt. Sie bildet das Band, das alle Einzelwissenschaften von unten her zusammenhält. Sie wird demnach mit Fug und Recht als philosophische Wissenschaft gelten dürfen.

Der abstrakte Charakter der Erkenntnistheorie.

Ohne Zweifel gehört die Erkenntnistheorie zu den abstraktesten Wissenschaften. Der Erkenntnistheoretiker hat die Formen des Erkennens auf ihren Erkenntniswert zu prüfen, und dieser Erkenntniswert richtet sich wieder nach den Gründen, auf denen die Gewißheit des Erkennens beruht. Es ist sonach nicht die Erkenntnisthätigkeit in ihrer vollen Lebendigkeit und Wirklichkeit, was diese Wissenschaft betrachtet, sondern sie stellt das Erkennen unter einen für den gewöhnlichen Menschen höchst künstlichen Gesichtspunkt. Das Erkennen tritt als ein seelischer Vorgang auf, der sich in inniger und vielseitiger Verknüpfung mit den übrigen seelischen Thätigkeiten vollzieht. Für die Erkenntnistheorie aber ist diese psychologische Seite an dem Erkennen nicht vorhanden; sie hat von den Ursachen, Bedingungen, Verknüpfungen abzusehen, durch die das Erkennen

mit den seelischen Vorgängen zusammenhängt. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist weit elementarerer Art: es sollen hier die Kriterien geprüft werden, auf Grund deren wir dem Erkennen Vertrauen schenken dürfen. Es wird hier sonach die Erkenntnisthätigkeit unter einen ganz anderen Gesichtspunkt der Betrachtung gerückt, als es in der Psychologie der Fall ist. Schon bei Kant ist diese Unabhängigkeit der Erkenntnistheorie oder — wie er es nannte — der Kritik der Vernunft von der Psychologie aufs deutlichste zu finden.

Noch eine andere Abstraktion aber hat die Erkenntnistheorie vorzunehmen. Die menschlichen Erkenntnisbestrebungen entwickeln sich in geschichtlichem Zusammenhange. Die Gedankenarbeit der Menschen geht unter beständiger Verwertung des bisher Geleisteten vor sich; jeder Forscher wurzelt in den geistigen Errungenschaften der vorausgegangenen Zeiten. Die Geschichte des menschlichen Wissens ist keine bloße Summe der einzelnen individuellen Bestrebungen, sondern sie weist allenthalben mächtige Strömungen, weitreichende organische Zusammenhänge auf, die das Individuum erfassen und fortreißen. Auf diesen großen entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt muß der Erkenntnistheoretiker verzichten. Eine Wissenschaft, durch die allererst die Möglichkeit des Erkennens dargethan werden soll, darf sich nicht auf schon vorhandene Einsichten welcher Art auch immer gründen. Sie muß in ihrem Beginn mit der Möglichkeit rechnen, daß alles, was das menschliche Erkenntnisstreben bisher hervorgebracht, Irrtum und Blendwerk sei. Will das Individuum über die letzten Gründe der Gewißheit ins reine kommen, so muß es darnach in seinem isolierten individuellen Bewußtsein suchen. Der Erkenntnistheoretiker hat sich zum Zwecke seiner Untersuchungen von allem Verwachsensein mit der geschichtlichen Entwicklung des mensch-

lichen Wissens künstlich loszulösen. Es ist daher begreiflich, daß Philosophen, die das geistige Leben der Individuen vor allem vom Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung aus betrachten, leicht dahin kommen, für die Aufgabe der Erkenntnistheorie das Verständnis zu verlieren und ihr die Anerkennung zu versagen. Ihr Blick ist vorwiegend auf die geistige Gesamtarbeit des menschlichen Geschlechts, auf die in der Tiefe wirkenden, ganze Perioden beherrschenden Ideen, auf die Abhängigkeit der Einzelnen von der geistigen Welt, die ihn umfängt, gerichtet. In der Erkenntnistheorie dagegen wird das erkennende Individuum aus den geschichtlichen Zusammenhängen herausgerissen, es soll sich in seine abgetrennte Einzelheit spähend und zergliedernd vertiefen, es soll seine Vorstellungen und Gedanken lediglich als seinen Privatbesitz behandeln. So kommt es leicht, daß jenen auf das Geschichtliche gerichteten Denkern die Erkenntnistheorie als kümmerlicher Subjektivismus, als Wichtigthuerei mit kleinlichen, überflüssigen Bekümmernissen, als einengende, ausleerende Betrachtungsweise erscheint. Die Abneigung der nachkantischen Metaphysiker gegen die Kantische Philosophie, die in ihrem theoretischen Teile wesentlich Erkenntnistheorie ist, hat sicherlich mit hierin ihren Grund. Und auch in der Gegenwart findet die Erkenntnistheorie in dem hier entwickelten Sinne besonders dort Ablehnung, wo sich — wie bei August Krohn, Adolf Lasson, Rudolf Eucken und anderen[38]) — das Philosophieren mit besonderem Nachdruck auf das Gesamtleben des menschlichen Geistes richtet.

In welchem Sinn die Erkenntnistheorie die Grundlage aller übrigen Wissenschaften ist.

Drei Bemerkungen mögen Sie mir zum Schluß über die Erkenntnistheorie gestatten. Ich will mit der Behauptung, daß sie die Grundlage aller Wissenschaften bilde, keineswegs die thörichte Meinung ausgesprochen haben, daß erst dann den Lehren der verschiedenen Wissenschaften Glauben geschenkt werden dürfe, wenn zuvor die richtige Erkenntnistheorie gefunden worden sei. Die Wissenschaften sind vielmehr in ihrem guten Recht, wenn sie auch ohne alle Rücksicht auf Erkenntnistheorie an den Wahrheitserfolg des wissenschaftlichen Arbeitens glauben. Sie können sich für diesen Glauben auf gute Gründe berufen. Am schlagendsten wohl wirkt die Wahrnehmung, daß die Vorhersagungen und Vorausberechnungen der Naturwissenschaft in überwiegender Anzahl durch die Erfahrung bestätigt werden. Jede Maschine, jede Wiederholung eines bekannten Experimentes vermehrt die Menge dieser Bestätigungen. Sodann aber schöpfen die Wissenschaften ihren Glauben an sich selbst daraus, daß die Entwicklung der Wissenschaften kein sprunghaftes Hin und Her, sondern einen stetigen Fortschritt darstellt. Und auch die Überzeugungskraft, welche die Wissenschaften auf jedermann ausüben, fällt für jenen Glauben ins Gewicht. Dies genügt, um den Arbeitern der Wissenschaft ein gutes Gewissen in bezug auf den Wahrheitswert der Wissenschaft überhaupt zu geben. Indessen so hinreichend diese Gründe für die persönliche Überzeugung sind, so bleibt nichtsdestoweniger vom Standpunkte der Wissenschaft aus die Leistungsfähigkeit des Erkennens eine offene Frage, solange dieselbe nicht durch die Erkenntnistheorie in prinzipielle Untersuchung gezogen wurde.

Die Logik — ein Bestandteil der Erkenntnistheorie.

Sodann ein Zweites! Neben der Erkenntnistheorie kann es keine Logik als selbständige Wissenschaft geben. Die Erkenntnistheorie führt auf ihrem Wege auch zur Behandlung der Fragen, die in der Logik behandelt zu werden pflegen. Die Logik will die Formen und die Gesetze des richtigen Denkens auffinden. Nun ist aber klar: wenn die Erkenntnistheorie die Möglichkeit des Erkennens untersuchen will, so muß sie vor allem auch die Handlungen des Denkens auf ihre Leistungsfähigkeit prüfen, also natürlich auch über die Formen

und Gesetze des Denkens ins reine kommen. Auf diese Weise hört die Logik auf, jene berüchtigte leere und unfruchtbare Wissenschaft zu sein; sie ist, indem sie von der Erkenntnistheorie umfaßt wird, in einen reicheren, wertvolleren und interessanteren Zusammenhang gebracht. Das collegium logicum ist ein uraltes Inventarstück des philosophischen Unterrichtes, aber erst seit kurzer Zeit weicht die formalistische Behandlung der lebendigeren erkenntnistheoretischen. Die übliche Logik legt das Hauptgewicht auf eine abgeschmackt gründliche Behandlung der Schlußfiguren, dieser „Schulfratzen", wie Kant sie nennt.[39]) Dadurch muß sie, und besonders in unserer Zeit, auf die Anfänger in der Philosophie weit eher abschreckend als anziehend wirken. Sicherlich sind nicht wenige von denen, die sich, sei es mehr aus Neugierde oder aus Wissensdurst, an die Philosophie wandten, ihr für immer entfremdet worden, weil ihnen zuerst der geistlose Scharfsinn der üblichen formalen Logik entgegentrat. Schon darum ist jene Wandlung in der Behandlung der Logik zu begrüßen.

Nutzen der Erkenntnistheorie für die Einzelwissenschaften.

Drittens und zuletzt aber möchte ich eine Frage thun, die vielleicht auch manchen unter Ihnen schon eingefallen ist. Können denn die Einzelwissenschaften aus der Erkenntnistheorie für ihren eigenen Betrieb irgend welchen Nutzen schöpfen? Oder ist die Erkenntnistheorie nur eine ideale Notwendigkeit für jene? Zwar hat Goethe recht, wenn er bei Eckermann auf den Seufzer: „Wenn nur das Denken nicht so schwer wäre!" erwidert: „Das Schlimme ist, daß alles Denken zum Denken nichts hilft; man muß von Natur richtig sein, so daß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns dastehen und uns zurufen: da sind wir!"[40]) Indessen entspringt doch aus der Erkenntnistheorie, vorausgesetzt daß das nötige Zeug zum Denken vorhanden ist, den Einzelwissenschaften vielfache Förderung. Aus der Erkenntnistheorie können sie lernen, sich vor Überstürzungen zu hüten, die Grenzen, die sich auf den verschiedenen Gebieten dem Forschen entgegenstellen, richtig zu ziehen, den Erkenntniswert der erreichten Ergebnisse nicht zu überschätzen, für das jeweilige Gebiet die zweckmäßigste Methode auszuwählen. Überhaupt wird der erkenntnistheoretisch geschulte Forscher die Mittel und Waffen der Erkenntnis feiner und umsichtiger handhaben.

Unter allen philosophischen Wissenschaften liegt wohl die Erkenntnistheorie dem Laien am fernsten. Es war daher nötig, was diese Wissenschaft treibt und will, von verschiedenen Seiten aus zu beleuchten. So wichtig indessen auch die Erkenntnistheorie ist, so sind wir damit doch noch nicht über die Vorhalle der Philosophie hinausgekommen. Es gilt nun, in den Tempel selbst einzutreten. Hier aber wird vor allem sein Allerheiligstes — die Metaphysik — unsere Blicke auf sich lenken. Der nächste Vortrag wird mit der Betrachtung der Aufgabe der Metaphysik zu beginnen haben.

Dritter Vortrag:

Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft.

(Metaphysik. Naturphilosophie. Philosophie des Geistes.)

Die Erkenntnistheorie ist die einheitliche Grundlage aller Wissenschaften, die Metaphysik bildet ihren einheitlichen Abschluß. Die Metaphysik ist der philosophische Gegenpol der Erkenntnistheorie. Zwischen der Erkenntnistheorie als dem Anfange und der Metaphysik als dem Abschluß liegen alle anderen Wissenschaften mitten inne. Fragestellung.

Unsere folgenden Betrachtungen gelten der Metaphysik. Ich weiß wohl, den Laien überkommt eine Art Schreck, wenn er von Metaphysik hört. Er stellt sich darunter eine wahre Ausgeburt raffinierter Grübelei vor, etwas Geistzermarterndes, Hirnverdrehendes. Trotzdem kann ich es Ihnen nicht erlassen, mich mit Ihrer Aufmerksamkeit auf dieses als abstrus verschriene Gebiet zu begleiten. Vielleicht stellen sich die Aufgaben der Metaphysik doch nicht als so fremdartig dar, als man gewöhnlich meint. Wir haben also zu fragen, ob die Einzelwissenschaften vermöge der in ihnen liegenden Notwendigkeit auf eine abschließend zusammenfassende Wissenschaft hinführen, in die sie sämtlich einmünden. Diese Frage zerfällt in zwei Unterfragen. Erstens wird zu erwägen sein, ob die Einzelwissenschaften notwendig zu gewissen einheitlich abschließenden Fragestellungen hindrängen. Und zweitens wird es sich darum handeln, ob der menschliche Geist im stande ist, diese Fragen — wenigstens in gewissem Grade — wissen-

schaftlich zu beantworten. Es könnte ja sein, daß, wie Kant allen Ernstes meint, unsere Vernunft so tragisch eingerichtet wäre, daß sie sich unweigerlich zu Fragen und Aufgaben hinsichtlich des Übersinnlichen und Göttlichen hingezwungen sähe, und daß sie doch völlig ohnmächtig wäre, dieselben zu lösen.

Die Notwendigkeit der Metaphysik erwiesen 1. auf Grund der allen Wissenschaften gemeinsamen Begriffe.

Was nun die erste Frage betrifft, so nötigen, wie mir scheint, die Einzelwissenschaften auf dreifachem Wege zu metaphysischen Aufgaben hin. Ich will Ihnen diese der Reihe nach vorführen. Fürs erste ist zu erwägen, daß allen Einzelwissenschaften Begriffe gemeinsam sind, die sich auf das Seiende überhaupt beziehen. Eine jede Wissenschaft hantiert mit einer Menge von Begriffen, die nicht bloß dieses oder jenes Gebiet der Wirklichkeit betreffen, sondern überall, wo von Wirklichkeit die Rede ist, thatsächlich Anwendung finden oder doch als anwendbar in Frage kommen können. Hierhin gehören folgende Begriffe: Ding und Eigenschaft, Substanz und Veränderung, Wesen und Erscheinung; ferner Raum und Zeit, Größe überhaupt und Qualität; sodann Kausalität und Zweck, Gesetz und Kraft u. a. Es handelt sich hier um Begriffe, die gleichsam das logische Gerüste der Welt bilden. Untersuchen die Wissenschaften die Thatsachen, so müssen sie ebendamit zugleich die Logik der Thatsachen untersuchen, die logische Quintessenz, die in allen Thatsachen zur Erscheinung kommt. Dies aber sind eben jene Begriffe. Wollte man diese ununtersucht lassen, so wäre dies gerade so, als ob jemand den tierischen Organismus studieren wollte, ohne das Gehirn, dieses Nerven-Zentralorgan, einer Untersuchung zu würdigen. Auch ist das, was jene allgemeinsten Begriffe bedeuten, keineswegs selbstverständlich. Blieben sie ungeprüft, so würde damit ein dunkles, vieldeutiges Element in die Wissenschaften eingeführt werden, ein Element, das den Schlupfwinkel für alle möglichen Vorurteile und groben

Auffassungen bilden könnte. Dieselbe kritische, vom Satz des Grundes geleitete Denkthätigkeit, aus der die Einzelwissenschaften hervorgehen, fordert, daß auch die genannten Begriffe nicht unbesehen hingenommen werden dürfen. Es gibt nicht wenige wissenschaftliche Bücher, die geradezu abschreckend dadurch wirken, daß in ihnen jene allgemeinsten Begriffe ungefähr und plump, ohne Ahnung von den darin verborgenen Feinheiten, Schwierigkeiten und Vieldeutigkeiten gebraucht werden.

Also wird es wohl auch eine eigene Wissenschaft geben müssen, die sich mit der kritischen Reinigung dieser Begriffe beschäftigt. Denn wollten sich die Einzelwissenschaften selbst mit dieser Untersuchung befassen, so würden sie dabei gänzlich aus ihrer Methode herausfallen. Wird z. B. die Pendelschwingung oder die Wurfbewegung untersucht, so ist die hierbei befolgte Methode grundverschieden von derjenigen, die man befolgen muß, wenn man etwa den Begriff der Kausalität oder des Gesetzes überhaupt behandeln will. Sodann aber handelt es sich doch um Begriffe, die allen Einzelwissenschaften gemeinsam sind. Es wird also doch wohl zu ihrer Bearbeitung ein Standpunkt gefordert, der außer und über den Einzelwissenschaften steht, der sie alle umfaßt. Wollte jede Einzelwissenschaft sie von ihrem besonderen Standpunkt aus behandeln, so würde die Untersuchung leicht eng und einseitig werden. So ist es also naturgemäß, daß die Erörterung der allgemeinsten Begriffe vom Seienden überhaupt in einer besonderen Wissenschaft geschieht. Und dies ist nach hergebrachter Bezeichnung die Metaphysik.

Die Notwendigkeit der Metaphysik erwiesen 2. auf Grund der Begriffe

Mit dem ersten Wege, die Metaphysik zu gewinnen, verbindet sich naturgemäß ein zweiter. Die Einzelwissenschaften lehren uns gewisse umfassendste Weltgegensätze kennen, größte Kreise, in die alle Wirklichkeit zerfällt. Es sind dies die Ge-

von den allgemeinsten Weltgegensätzen.

biete des Geistes und der Natur, des Bewußtseins und des Unbewußten, des Denkens und des Seins. Diese Gebiete dürfen nun doch nicht nebeneinander einfach stehen gelassen werden. Wie die Wissenschaft die Abhängigkeit z. B. zwischen Wärme und mechanischer Bewegung, zwischen Magnetismus und Elektrizität untersucht, so ist es auch ihre Aufgabe, die Zusammenhänge zwischen Natur und Geist zu untersuchen. Im Namen desselben wissenschaftlichen Verfahrens, das die großen Gebiete der Natur in Zusammenhang bringt, ergeht auch die Forderung, die Zusammenhänge, die zwischen jenen größten Weltgegensätzen bestehen, kritisch zu erörtern. Und auch hier wieder muß aus denselben Gründen, wie vorhin, diese Aufgabe einer besonderen abschließenden Wissenschaft zugewiesen werden.

Noch aber sind wir immer nicht zu der Bedeutung von Metaphysik gelangt, die fast jedermann zunächst im Sinne hat, wenn von Metaphysik die Rede ist. Der Name Metaphysik gemahnt vor allem an die Beschäftigung des denkenden Geistes mit dem Unbedingten, Unendlichen, Ewigen, mit dem letzten Weltgrunde, mit dem All-Einen, mit dem, was die religiöse Sprache als Gott bezeichnet. Es schwebt uns dabei etwas vor wie Enthüllung des Weltgeheimnisses, wie ein Vordringen bis in das pochende Weltenherz. Und in der That: ein dritter Weg weist die Einzelwissenschaften in dieser Richtung über sich hinaus.

Die Notwendigkeit der Metaphysik erwiesen z. auf Grund der Forderung des Unbedingten.

Die Einzelwissenschaften bewegen sich auf dem Felde des Endlichen, des Bedingten. Hierbei aber vermag sich das Denken nicht zu beruhigen. Die Welt kann nicht aus lauter Relativitäten, aus lauter Bedingtem und Abhängigem bestehen. Die Vernunft drängt weiter zum endgültigen Abschluß der Reihen, zur Annahme von nicht weiter bedingten Ausgangs- und Ruhepunkten. Ein Denken, das darauf beharrt, sich mit dem Bereiche der Erfahrungen zu begnügen, gleicht einem Kurzsichtigen, der um jeden Preis kurzsichtig bleiben will. Die flüchtigen Erscheinungen können nicht durch sich bestehen; es müssen bleibende, beharrende Wesenheiten vorhanden sein, die im Verhältnis zu den wechselnden, schillernden Vorgängen der Oberfläche ein Unbedingtes sind. Und schließlich müssen wir zu dem absolut zu Grunde liegenden, zu dem Urbedingenden, zu dem ewigen, unendlichen All-Einen, zu Gott hinab- oder — wenn man will — hinaufsteigen. Oder eigentlich weder hinab-, noch hinaufsteigen. Vielmehr erweist sich das Unendliche und All-Eine als die Macht, die in allem Endlichen und Vereinzelten lebt, es durchdringt und zusammenhält. Die Welt ist nicht außerhalb Gottes, getrennt von ihm vorhanden, sondern sie existiert in ihm; Gott ist die eigene Substanz der Welt. Um zum Unendlichen zu gelangen, brauchen wir nicht aus der Welt in eine unheimliche Leere hinauszuspringen, sondern uns nur in das Endliche selbst hinein zu vertiefen. Was im Endlichen wirkt und lebt, kann nur als Äußerung und Offenbarung des All-Einen begriffen werden. Um deutlich zu verstehen, was ich meine, mögen Sie an Goethes Sinnen über Natur und Welt denken. Das Endliche ließ ihn überall im Endlichen selbst das Unendliche ergreifen. Auch in den flüchtigsten Erscheinungen that sich ihm ein Unendliches kund. Einer seiner Sprüche sagt:

Willst du dich am Ganzen erquicken,
So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken.[41])

Und anderswo bekennt er: er sei stets eifrig bemüht gewesen, zu erforschen, „wie Natur im Schaffen lebt“:

„Und es ist das Ewig-Eine,
Das sich vielfach offenbart.“[42])

Seine unter dem Titel „Gott und Welt“ zusammengefaßten

Gedichte, dann vor allem sein „Faust" sind voll von dieser All-Eins-Lehre. Oder Sie mögen an Rückert denken. Besonders in der „Weisheit des Brahmanen" kehrt immer der Gedanke wieder, daß in allen endlichen Erscheinungen das ewig Eine sichtbar werde. Freilich war es bei Goethe und Rückert weniger die Logik des Denkens, was sie vom Endlichen zum Unendlichen führte, sondern mehr ihr künstlerisches Schauen und Sinnen. Allein auch wenn sich das Denken aller Beimischungen der Phantasie und des Gemütes entäußert und in nüchternster Logik verfährt, wird es beim Unendlichen als der Innensubstanz des Endlichen anlangen. Was Rückert in folgenden Zeilen dichterisch ausspricht, wird der Philosoph in Begriffe zu bringen haben:

Es strömt ein Quell aus Gott und strömt in Gott zurück,
Der Einstrom hohe Lust, der Ausstrom höchstes Glück.
Er strömet in dich ein durchs offne Thor der Sinnen,
Und strömet aus dadurch, und nimmt dich mit von hinnen.
Durchs Auge strömt er ein als Licht, daß er verkläre
Dein Innres, und entströmt verklärt als Freudenzähre.
Den Geist zu wecken, strömt er ein als Ton durchs Ohr,
Und strömt aus deinem Mund als Dankgebet hervor.
Einströmt er dem Geruch als Lenzduft, Sehnsuchtshauch,
Und strömt im Athem aus als Seufzeropferrauch.
Er strömt durch den Geschmack ins Mark und ins Gehirne,
Und als Gedanke tritt er leuchtend aus der Stirne.
Er strömt als irdischer Empfindungen Gewühle
Ins Herz, und aus der Brust als himmlische Gefühle.
Du fühlest: Was du bist, ist er in dir, nicht du;
Und strömst in dem Gefühl dich deinem Urquell zu.

Zusammenfassung.

Wir werden jetzt zusammenfassend sagen dürfen: die Metaphysik hat drei, allerdings nahe zusammenhängende Aufgaben. Den Gegenstand ihrer Untersuchungen bilden erstens die allem endlichen Sein gemeinsamen Eigenschaften, zweitens die allgemeinsten Weltgegensätze und drittens das Unbedingte. In allen drei Aufgaben handelt es sich um die allgemeinsten Prinzipien des Wirklichen. Also können wir die Metaphysik kurz als die Wissenschaft von den allgemeinsten Prinzipien des Wirklichen bezeichnen. Die Metaphysik bildet mithin in der That den einheitlichen Abschluß aller Wissenschaften. Es ist ein beliebtes Bild — schon Bacon gebraucht es — den Aufbau der Wissenschaften als eine Pyramide darzustellen. Die Grundfläche würden die reinen, noch unverarbeiteten Beobachtungen von Thatsachen bilden; auf diesen würden sich als ein erstes Stockwerk die Erfahrungswissenschaften erheben: die Naturwissenschaften und die — teils systematischen, teils geschichtlichen — Wissenschaften vom geistigen Leben der Menschen. Ob es Wissenschaften gibt, die einem zweiten Stockwerk verglichen werden könnten, mag hier noch dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber ist es die Metaphysik, welche die Spitze der Pyramide bildet. An diesem Bilde wird auch deutlich, daß die Metaphysik die äußerste Entfernung von dem Erfahrungsboden darstellt, in welche die Wissenschaft überhaupt treten kann, ohne den lebendigen Zusammenhang mit ihm zu verlieren.[42])

Haben wir nun aber nicht zuviel behauptet? Geht es wirklich nicht über unsere Kräfte, derartige Fragen aufzuwerfen? Kant hat in der That gelehrt: unsere Verstandesbegriffe verlieren alle Bedeutung, sobald man sie über die Erscheinungswelt hinaus anwenden wolle, und diese Lehre erfreut sich heute weitverbreiteter Zustimmung. Hiernach steht der Verstand, sobald er die Erfahrungswelt verläßt, gänzlich richtungslos da; die Logik seiner Begriffe, die ihn eben noch zwingend geführt, versagt hier völlig. Und natürlich kann es dann auch keine Wissenschaft vom Grunde der Erscheinungswelt geben. Ich

Zurückweisung des Einwandes, daß jenseits der Erfahrung alle Begriffe sinnleer werden.

muß gestehen: mir scheint jene verzichtleistende Ansicht das Gegenteil von dem zu sein, was das unbeirrte Denken an sich erfährt. Man nehme z. B. den Begriff der kausalen Abhängigkeit. Es sollte von vornherein unmöglich sein, die Erscheinungswelt als abhängig von einem Unbedingten vorzustellen? Der Begriff der Abhängigkeit sollte, auf dieses Verhältnis angewandt, allen Sinn verlieren? Oder es sollten von vornherein bloße Worte ohne Sinn sein, wenn man z. B. die Vorgänge des menschlichen Bewußtseins von einer Grundthätigkeit des Geistes ableitet? Es wäre ja möglich, daß man, indem man dem Kausalprinzipe folgt, jenseits der Erscheinungswelt zu keinem sicheren Ergebnisse kommt. Darüber läßt sich streiten. Dagegen scheint es mir für jeden Fall eine Verkehrung des Richtigen zu sein, wenn man behauptet, daß die Verstandesbegriffe, sobald sie den Boden der Erfahrung verlassen, schlechtweg sinnleer werden. Auch sollte man bedenken, wie unwahrscheinlich und zugleich anmaßend es ist, zu behaupten, daß alle Metaphysiker — und es haben sich doch nicht wenig hervorragende Geister unter ihnen befunden — lauter Worte ohne Sinn gesprochen haben sollten. Es gehört eine ungewöhnliche Beschränktheit dazu, Plato, Aristoteles, Spinoza, Leibniz u. s. w. als gedankenlose Wortmacher auszugeben.[44])

Zurückweisung des Einwandes, daß es jenseits der Erfahrung keine Probleme gebe.

Hiermit hängt auch die Ansicht zusammen, daß für das Denken kein Fragebedürfnis vorhanden ist, wodurch es zu dem Versuche angespornt würde, über die Erfahrung hinauszugehen. Unsere Positivisten stellen das ganze Reich des Unerfahrbaren als etwas für unser Denken völlig Gleichgültiges hin. Über die Erfahrung hinaus gebe es überhaupt keine Probleme. Es trete kein Antrieb an das Denken heran, die Thatsachen durch Erschließen zu ergänzen und zu unterbauen. Ernst Laas und Carl Göring, zwei Führer der deutschen Positivisten, schärfen unaufhörlich ein, daß die Wissenschaft außerhalb der Erfahrung nichts zu suchen habe. Göring sagt geradezu: „Was nicht erfahren wird, ist nicht wirklich.“[45]) Der Verstand fühlt sich durch die Thatsachen vollkommen befriedigt; es beunruhigt ihn nicht, daß die vergötterten Thatsachen allenthalben Lücken, Zusammenhangslosigkeit, Unverständlichkeit zeigen. Es wird ihm zugemutet, seine Augen hiervor zu schließen und mit dem Thatsachenwirrwarr vorlieb zu nehmen. Mit Recht wird als unerläßliches Merkmal eines Philosophen, ja als das eigentlich Treibende und Drängende in der philosophischen Anlage jene staunende, fragende Unruhe angesehen, in die der denkende Geist durch die Rätselhaftigkeit des Daseins versetzt wird. Das Denken muß durch das Unselbstverständliche, Unfaßliche, das ihm aus dem Hintergrunde alles Seins entgegenblickt, in seinen Tiefen erschüttert sein, wenn eine tapfere Philosophie entstehen soll. Hartmann bemerkt mit Recht: nichts sei so wunderbar als dies, daß überhaupt ein Sein, ein zu Grunde Liegendes, an dem alles hängt, vorhanden ist. Wer dieses Wunder aller Wunder begriffen habe, der höre für eine lange Zeit auf, sich über die Einzelheiten der Welteinrichtung zu wundern. Von diesem Problem müsse sich das Denken bis zum Starrwerden ergreifen lassen; dies sei der wahre Prüfstein philosophischer Anlage.[46]) In der That: die Philosophie ist ein Ringen mit den Schwierigkeiten des Welträtsels. Selbst der stille, mathematisch sichere Gang der Spinozischen Philosophie läßt die Schwere dieses Ringens deutlich durchfühlen.

Hiermit nun soll es nach der Meinung vieler von jetzt an gründlich anders werden. Der Ruhm des Philosophen soll im Zeitalter der wahren Wissenschaftlichkeit darin bestehen, zum platten Kopf zu werden, nur den Vordergrund des Seins zu

sehen und die Tiefenerstreckung zu leugnen. Die materialistische Form dieser Ideenlosigkeit freilich ist, in den wissenschaftlichen Kreisen wenigstens, um ihr Ansehen gekommen. Jenes bequeme Ausruhen in den Dogmen des Materialismus, wie es uns z. B. in Karl Vogts „Köhlerglaube und Wissenschaft" mit fast beneidenswerter Sicherheit entgegentritt, findet gegenwärtig unter den Männern der Wissenschaft nicht mehr jene Verbreitung wie vor dreißig Jahren. An die Stelle des Materialismus ist aber vielfach eine Philosophie des Nichtwissens — Skeptizismus und Positivismus — getreten, in der die Armut an zusammenfassenden philosophischen Ideen womöglich noch größer ist. Es mag diese Trivialisierung der Philosophie noch einige Zeit sich breit machen, ja sich noch steigern; endlich wird sie dem durstigen philosophischen Denken doch allzu ungenügend werden und es zur Umkehr nötigen.

Über die Durchführbarkeit der Metaphysik.

Nun haben wir in die zweite Hauptfrage betreffs der Metaphysik einzutreten. Es steht uns fest: das Denken wird zum Aufwerfen der metaphysischen Fragen unwiderstehlich getrieben. Ist denn nun aber auch das Beantworten dieser Fragen durchführbar? Scheitert nicht jeder Versuch, die Grundlagen der Erscheinungswelt erkennen zu wollen? In der That ist dies die herrschende Meinung. Und auch Ihnen vielleicht werden Zweifel darüber gekommen sein, ob sich dergleichen hochfliegende Unternehmungen auch nur mit einiger Aussicht auf Erfolg ausführen lassen. Sollte nicht, so werden Sie sich vielleicht gefragt haben, die Metaphysik eine Waghalsigkeit sein, bei der die menschliche Vernunft notwendig scheitern muß?

Es ist nun klar: den eigentlichen Beweis dafür, daß diese mißtrauische Meinung im Unrechte sei, könnte ich nur dadurch erbringen, daß ich die Metaphysik vor Ihren Augen mit überzeugendem Erkenntniserfolge aufzubauen versuchte. Gelänge dies, dann würde erwiesen sein, daß die Metaphysik kein Phantasieren im Leeren und Blauen sei. Da ich nun natürlich diesen Weg nicht betreten kann, so bleibt nichts übrig, als Ihnen aus mehreren allgemeinen Gesichtspunkten nahezulegen, daß die Bestreitung der Durchführbarkeit der Metaphysik auf Verkennungen und Übertreibungen beruhe.

Die Metaphysik — eine hypothetisch erörternde Wissenschaft.

Man stellt sich meistenteils vor, daß, wenn Metaphysik eine Wissenschaft sein wolle, sie ihre Sätze streng zu beweisen im stande sein müsse. Hiervon könne aber keine Rede sein, also sei sie keine Wissenschaft. Hierauf ist zunächst mit einem Zugeständnis zu erwidern: die Metaphysik behandelt allerdings ein Gebiet, auf dem es keine Beweise von der Strenge der mathematischen geben kann. Allein — und dies ist das Entscheidende — es lassen sich die Fragen dieses Gebietes in der Form von logischen Erwägungen, von Hypothesen und Postulaten erörtern und bis zu gewissem Grade beantworten, und weil dies möglich ist, deswegen muß die Metaphysik zu den Wissenschaften gezählt werden.

Die Zeiten sind längst vorüber, wo die Metaphysik die Beweise vom Dasein Gottes mit schulmäßiger Feierlichkeit vortrug. Man kann insbesondere an den Darstellungen der Metaphysik von Lotze und Wundt sehen, wie weit die heutige Metaphysik von dem Anspruch entfernt ist, unbedingte Beweise liefern zu können. Und sie hat recht mit dem Preisgeben dieses Anspruchs. Auf den Gebieten, die sie behandelt, kann von einer Bestätigung durch Erfahrung keine Rede sein; und überhaupt ist der Zusammenhang mit der Erfahrung ein zu entfernter, als daß das Denken an ihrem Leitfaden in unbedingt zwingender Weise fortschreiten könnte. Mit Rücksicht auf die Probleme der Metaphysik führt die Erfahrung meist eine mehrdeutige Sprache: sie bietet für die eine Lösung beachtenswerte

Anhaltspunkte, aber auch die entgegengesetzte Lösung kann sich auf gute Gründe berufen. So gilt es in der Metaphysik, Gründe und Gegengründe gegeneinander abzuwägen und sich für die Seite zu entscheiden, für welche die wahrscheinlicheren Gründe sprechen. Die Metaphysik kann sonach nur hypothetische Deutungen der Erfahrung geben.

Man darf daher die Berechtigung der Metaphysik auch nicht von der Fähigkeit abhängig machen, die Probleme bis auf den letzten Rest in unser Begreifen aufgehen zu lassen. Die Metaphysik muß von vornherein die Zumutung ablehnen, daß sie etwa die Willensfreiheit, das Verhältnis des Unendlichen zur Welt, die Beschaffenheit des innersten Weltgrundes u. s. w. derart zu erklären im stande sein solle, daß keine Unbegreiflichkeit übrig bleibe. Dringt die Metaphysik noch so weit, hebt sie eine Schale und Hülle nach der anderen ab: immer wieder birgt sich ein Verhülltes dahinter. Und wie sollte dies bei der tausendfachen Beschränktheit des menschlichen Verstandes anders möglich sein! Es hat einen guten Sinn, wenn Grillparzer sagt: „Die Welt würde in diesem Augenblicke zusammenbrechen, wenn ihre Verbindungen solche wären, die wir einsehen könnten.“[47]) Sollte sie aber etwa wegen dieser zurückbleibenden Unbegreiflichkeiten von ihren Bemühungen abstehen? Die Erfahrungswissenschaften lassen eine ungeheuere Menge des Unbegreiflichen übrig. Wenn nun die Metaphysik auch nur in bescheidenem Grade in dieses übriggebliebene dunkle Gebiet Klärung, Sonderung, Verständlichkeit hineinbringt, so ist dies doch wohl besser, als wenn es ein völlig wirres Chaos bliebe. Die Metaphysik vermag die Nacht des Unbekannten, von der unser kleines Erfahrungsgebiet rings umgeben ist, nicht in strahlenden Tag zu verwandeln, aber sie vermag doch ein gewisses Dämmerlicht in jenen Gegenden zu verbreiten.

Die Metaphysik – eine postulierende Wissenschaft.

So ist es denn auch viel zu viel verlangt, wenn man die Metaphysik auffordert: sie möge doch von den obersten Prinzipien, zu denen sie gelangt sei, nun das Einzelne, das Erfahrungsdasein ableiten. Es ist etwas ganz anderes: höchste Prinzipien von bestimmtem Inhalte postulieren, d. h. von Erfahrungsthatsachen ausgehend aussprechen, daß die Lösung gewisser Probleme nur in der Richtung bestimmter Grundgedanken liegen könne; und etwas anderes: aus den höchsten Prinzipien alles Einzelne sozusagen entstehen lassen, es aus der inneren Notwendigkeit jener erklären. Die Metaphysik kann und will nur die Anweisung geben: man müsse, wenn man die Lösung eines Problems versuchen, also z. B. die Fragen von der Seelensubstanz, dem Wesen des Sittlichen, von der Willensfreiheit, dem letzten Weltgrunde u. s. w. beantworten wolle, seinen Gedanken eine bestimmte Richtung geben, man müsse sich bemühen, gewisse Gedanken zusammenzubringen, zusammenzudenken. Dagegen müßten wir ja zum göttlichen Denken selbst werden, wenn wir im stande sein sollten, zu zeigen, wie sich aus den höchsten Prinzipien mit innerer Notwendigkeit die Welt herausentwickle. Die frühere Metaphysik allerdings erhob meistens den Anspruch, aus dem so und so bestimmten Wesen Gottes die so und so beschaffene Welt als notwendig abzuleiten. Die moderne Metaphysik dagegen will lediglich zeigen, daß die Thatsachen der Welt das Denken mit hoher Wahrscheinlichkeit nötigen, einen in der Richtung eines bestimmten Begriffszusammenhanges gelegenen Gott zu postulieren. Das Verfahren der früheren Metaphysik war wesentlich Ableiten, das der jetzigen ist überwiegend Hinführen, Hindeuten. Jene wollte begreifen, diese will erwägen und erörtern.

Manche Bekämpfer der Metaphysik gehen freilich von dem sehr unphilosophischen Grundsatz aus: Entweder alles oder

nichts! Weil die Metaphysik nicht streng ableitende Vernunftbeweise geben könne, so möge sie überhaupt ihr Geschäft einstellen. Riehl, einer der leidenschaftlichsten Bekämpfer der Metaphysik, sagt: eine hypothetische und bloß relative Metaphysik sei gar keine Metaphysik; entweder müsse sie den Anspruch auf streng ableitende Beweise aufrechterhalten, oder sie gebe sich hiermit selbst preis. Und fragen wir nach der Begründung dieses seltsamen Entweder-Oder, so hören wir: die Gegenstände der Metaphysik seien keine Gegenstände der Erfahrung, also könne, wenn es von ihnen überhaupt eine Erkenntnis geben solle, diese nur eine Erkenntnis durch reine Vernunft sein.[48]) Diese Begründung scheint mir wenig Überzeugungskraft zu besitzen. Es sollte unmöglich sein, von Erfahrungsthatsachen aus vorsichtig und mit Vorbehalten auf die Gegenstände der Metaphysik zu schließen? Was wäre das für ein sonderbares Vermögen des Schließens, dem es von vornherein verboten sein sollte, von der Erfahrung aus schließend zu dem Unerfahrbaren fortzugehen? Sollten denn in der Erfahrung keine Anhaltspunkte und Hinweise für die Ergänzung durch Unerfahrbares liegen? Die Erfahrungsthatsachen bilden kein so unbedingt harmonisches und sich selbst genügendes Ganzes, daß ihr Zusammenhang immer nur in sie hinein und niemals über sie hinaus wiese. Jedenfalls machen es sich die Gegner der Metaphysik überaus leicht, wenn sie mit maßlosen und unbegründeten Ansprüchen an diese Wissenschaft herantreten, sich von ihr ein Zerrbild entwerfen und hierauf sagen: weil sie unsere unmöglichen Zumutungen nicht erfüllen kann, ist sie keine Wissenschaft, sondern nur „Gedankendichtung", eine „imaginierte Welt logischer Schatten". Alle Gründe, die Riehl gegen die Metaphysik ins Feld führt, stehen unter der irrigen Voraussetzung, daß jeder Metaphysiker so aprioristisch-deduktiv

wie Spinoza oder Hegel verfahren müsse.[49]) Etwas Ähnliches findet man bei Dilthey. Die Bekämpfung der Metaphysik, die der Hauptzweck seines Werkes „Einleitung in die Geisteswissenschaften" ist, beruht durchweg auf dem bequemen Vorurteil, daß mit dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Metaphysik die Metaphysik überhaupt unmöglich geworden sei.[50])

Es möge uns also jetzt feststehen, daß die Metaphysik eine *hypothetische Wissenschaft* in dem angedeuteten Sinne ist. Hiermit ist der wissenschaftliche Charakter nicht aufgehoben. Wissenschaft ist nicht nur dort vorhanden, wo unbedingt zwingende Beweise gegeben werden, sondern überall dort, wo sich logische Erwägungen mit einem gewissen Erfolge anstellen lassen, mag dieser Erfolg auch nur einen geringeren Grad der Gewißheit an sich tragen. Geschichtswissenschaft und Philologie sind voll von Vermutungen und wahrscheinlichen Annahmen; und auch den Naturwissenschaften sind die Hypothesen unentbehrlich. Selbst das Prinzip von der Erhaltung der Kraft ist streng genommen nur eine Hypothese.[51]) Die Metaphysik führt sonach keinen neuen Begriff von Wissenschaft ein, sondern sie macht nur von einem in der Wissenschaft üblichen Verfahren, gemäß der Natur ihres Gegenstandes, einen ungleich umfassenderen Gebrauch.

Thatsächliche Anerkennung der Metaphysik durch den gefunden Menschenverstand.

Aber läßt sich denn — so wird der Gegner der Metaphysik weiter fragen — auch nur soviel erreichen, daß die metaphysischen Fragen mit Aussicht auf *wahrscheinliche Lösungen* erörtert werden können? Ich möchte mich, um das Unbegründete dieses Zweifels darzuthun, auf eine Erfahrung berufen, die wohl jeder Mensch, dessen Denken nicht im Nächsten und Engsten aufgeht, an sich macht. Auch Ihnen wird diese Erfahrung sicherlich nicht fremd sein. Es trete der Fall ein, daß an uns im Gespräch oder Lesen eine Weltanschauung mit

starkem Eindruck herankomme, die der Richtung unseres Fühlens und Glaubens zuwiderläuft, ja uns vielleicht als verderblich gilt. Werden wir da nicht sofort, laut oder still für uns, Gründe vorzubringen versuchen, die jene Weltanschauung als unhaltbar, als mit der Erfahrung im Widerspruch stehend, als auf Verkennungen und Trugschlüssen beruhend darthun sollen? Wir unternehmen also logische Operationen, um gewisse metaphysische Ansichten zu widerlegen. In allen Disputen über Lebensanschauungsfragen bezeugen wir thatsächlich unseren Glauben an die Metaphysik. Nimmermehr würden wir unseren Gegner in solchen Fragen zu bestreiten versuchen, wenn sich über das Gebiet des Unerfahrbaren nicht doch mancherlei mit Sinn und Begründung sagen ließe. Und kann denn wirklich jemand im Ernst behaupten, daß er allen möglichen Weltanschauungen mit seinem Verstande so gleichgültig gegenüberstehe, daß er jede von ihnen für gleich möglich und unmöglich halte? Materialismus und Spiritualismus, Atheismus, Pantheismus und Theismus, Monismus, Dualismus und Pluralismus — alle diese Weltanschauungen sollten darin völlig gleichwertig sein, daß sich sowohl für, als auch gegen eine jede von ihnen von Verstand und Kritik nichts, rein gar nichts sagen lasse? Mir scheint, daß die unvoreingenommene Stimme des Denkens dies verneinen wird.

Unwillkürliche Metaphysik bei den Gegnern der Metaphysik.

Selbst die grundsätzlichen Gegner der Metaphysik legen hierfür unwillkürlich Zeugnis ab. Nicht wenige unter ihnen nämlich bilden, freilich in versteckter und uneingestandener Weise, selbst eine Art Metaphysik aus. Unwillkürlich geht ihr Philosophieren an gewissen Punkten in metaphysische Vorstellungen über. So ist es bei Kant, dessen Sätze vom Ding an sich eine keimartige, ungefähre Metaphysik darstellen. Selbst F. A. Lange, der Kant von allen metaphysischen Rückfällen reinigen

will, kann die Metaphysik nicht entbehren. Nur erhält sie bei ihm die schlechte, der Willkür Thür und Thor öffnende Form der „Begriffsdichtung". Bei Riehl z. B. wieder schleicht sich die Metaphysik unter dem Aushängeschilde einer metaphysiklosen Erkenntniskritik ein, und zwar in ziemlich entwickelter Form.[52]) Auch Windelband und Paulsen stellen sich der Metaphysik ablehnend gegenüber. Allein auch diese beiden Denker treibt das Bedürfnis oft auf dieses Gebiet hinüber.[53]) Sie bewegen sich auf diesem Gebiete in der Form des Meditierens, des sinnenden Betrachtens. Allein soll Meditieren nicht in haltloses Schweifen ausarten, soll es gleichsam ein Rückgrat haben, so müssen ihm logische Erwägungen zu Grunde liegen.

Nicht nur die Metaphysik, sondern auch sämtliche Einzelwissenschaften überschreiten die Erfahrung.

Noch möchte ich auf ein Vorurteil hinweisen, das ganz besonders gegen die Metaphysik ungünstig zu stimmen geeignet ist. Man glaubt: die Metaphysik allein erkühne sich, die Erfahrung zu überschreiten; alle anderen Wissenschaften bauen sich nur auf dem Erfahrungsboden an. Und da nimmt nun schon die Ausnahmestellung, die sich hiernach die Metaphysik zuzuschreiben scheint, gegen diese ein. Wenn es den anderen Wissenschaften verboten ist, die Erfahrung zu überfliegen: wie käme die Metaphysik zu diesem Rechte?

Diese Annahme ist nun aber ein bloßes Vorurteil. Bei schärferer Betrachtung zeigt es sich, daß alle Wissenschaften über die Erfahrung hinausgehen, und daß dies in ihnen nicht etwa nur hier und da oder an nebensächlichen Punkten, sondern nahezu unablässig und ganz besonders in den wichtigsten Fragen geschieht. Um dies einzusehen, müssen wir uns ein für allemal den Satz vor Augen halten, daß ein jeder nur soviel erfährt, als er wahrnimmt, vorstellt, fühlt u. s. w., kurz: nur soviel, als sein Bewußtsein enthält. Mein Erfahren reicht nicht über die Grenzen meines Bewußtseins hinaus. All das

massenhafte Dasein, wovon ich annehme, daß es unabhängig von meinem Bewußtsein vorhanden ist, liegt außerhalb meiner Erfahrung. Die Außenwelt also im weitesten Sinne — die körperliche wie die geistige — kann nie Gegenstand meiner Erfahrung werden. Was ich von ihr erfahre, ist niemals sie selbst, sondern immer nur der Schein, den sie in meine Wahrnehmung wirft. Will ich von der Außenwelt selbst etwas wissen, so muß ich aus meinen Wahrnehmungen vermittelst des Denkens auf sie schließen. Die ganze Außenwelt ist für mich nur als etwas Erschlossenes, Gedachtes vorhanden.

Wer zum erstenmal eine solche Betrachtung hört, wird sie wahrscheinlich höchst befremdlich und eigensinnig finden. Der naive Mensch glaubt die Natur draußen und die Menschen draußen unmittelbar zu sehen und zu greifen, ihrer gleichsam ohne Hülle und Scheidewand habhaft zu werden; und nur schwer und durch wiederholtes Zurückkommen auf die angedeutete kritische Erwägung wird er sich von jenem täuschenden Sinnenglauben losmachen können. Der Eingang in die Philosophie verläuft nicht glatt und eben; man muß seinen naiven Menschen und seine instinktiven Überzeugungen draußen lassen; zum Philosophieren wird gefordert, daß man sich theoretisch von Grund aus umschaffe. Mag der Schüler der Philosophie sein Studium mit Descartes oder Spinoza, mit Hume oder Kant, mit Hegel oder Schopenhauer beginnen: in jedem Fall wird er die Notwendigkeit einer intellektuellen Wiedergeburt deutlich spüren.

Lassen Sie uns nun den vorhin fallen gelassenen Faden wieder aufnehmen. Wir haben also die übliche und für das praktische Leben allerdings gänzlich unschädliche Vermischung von Erfahrung und Unerfahrbarem aufzugeben und aus der Erfahrung alles Unerfahrbare und nur Erschlossene streng auszuscheiden. Wenn wir dies thun, so werden wir sofort zugestehen, daß alle Einzelwissenschaften allenthalben vom Erfahrenen aus das Unerfahrbare erschließen. Die Welt von Bewegungen, welche die Physik konstruiert, ist ebenso erfahrungsjenseitig wie die Welt von Leidenschaften und Thaten, von der die Geschichte handelt. Wenn der Physiker von den Schwingungen des Pendels oder der Wurflinie eines Geschosses spricht, so meint er damit nicht die vorübergehenden Wahrnehmungsbilder, die wir von Pendel und Geschoß in unserem Bewußtsein haben, sondern die beharrenden Systeme von kleinsten materiellen Teilchen, die unsern Wahrnehmungsbildern entsprechen und unabhängig von ihnen bestehen. Und der Geschichtsforscher versteht, wenn er von Perikles oder Cäsar handelt, darunter nicht die Erinnerungsbilder von beiden in unserem Bewußtsein, sondern die wirklichen Personen, deren Dagewesensein für uns nur durch einen Schluß aus gewissen Erfahrungen — ich meine die Urkunden — feststeht. Und zeigt uns denn die Erfahrung irgendwo Gesetze, Zusammenhänge, nie aussetzende Regelmäßigkeiten oder auch nur Kontinuität des Daseins und der Entwicklung? Unsere Erfahrungen sind durch und durch zerstückelt, überall abreißend und neu anfangend, sie sind das Gegenteil von Verknüpfung und Zusammenhang, sie sind ein wüstes Durcheinander von Bruchstücken, die den verschiedensten Reihen angehören. Wem dies als übertrieben vorkommen sollte, der möge etwa das schneidige Schriftchen von Liebmann „Die Klimax der Theorien“ lesen.[54]) Wo auch immer daher die Wissenschaften Gesetze und Regelmäßigkeiten, Kontinuität und Entwicklung annehmen, dort ergänzen sie die Erfahrung durch eine hinzugedachte unerfahrbare Wirklichkeit.

Wer sich diese Lage sämtlicher Wissenschaften vor Augen hält, wird von vornherein über die Metaphysik günstiger urteilen.

Jetzt erscheint das Überschreiten der Erfahrung, das die Metaphysik vornimmt, nicht mehr als Ausnahme, als Anmaßung oder Trunkenheit; sondern sie setzt in dieser Beziehung nur ein Verfahren fort, das schon die nüchternen Einzelwissenschaften ausüben.

Die thatsächliche Beschaffenheit der Welt treibt zur Metaphysik.

Übrigens würden alle derartigen Erwägungen über die Durchführbarkeit der Metaphysik ihr nicht Leben einhauchen können, wenn nicht die thatsächliche Beschaffenheit der uns umgebenden Welt selbst dafür sorgte, daß sich die Weltanschauungsfragen dem menschlichen Denken mit unwiderstehlicher Macht aufdrängen. Läge die Welt als ein durch und durch harmonisches, wohlausgeglichenes Ganzes vor uns, als eine kampf- und leidlose Lichtwelt oder gar als ein ewig fertiges, veränderungsloses Wesen, gleichsam als ein zu ewigem Dasein erstarrter harmonischer Akkord, so würde es entweder zu gar keiner oder nur zu einer höchst kümmerlichen Entfaltung der Metaphysik kommen. Indessen stellt sich die thatsächlich bestehende Welt in ihren Grundzügen nicht als so bequem und einschläfernd für das Denken dar. Vielmehr ist sie voll von Unfertigkeiten, Rätseln und Widersprüchen, von Fraglichkeiten, Schwierigkeiten und Unverdaulichkeiten der schwersten Art. Vor allem ist es das Endliche in seinen verschiedenen Formen und Äußerungen, was die Vernunft zur Ergänzung und Umdeutung des Erfahrungsdaseins zwingt. Das Werden, die Zeit, der Schmerz, das Böse, der Tod — dies sind Charakterzüge der Welt, die nicht nur das Gemüt, sondern auch das Denken aufschrecken und in Atem erhalten. Nur ein Denken, das entweder von Haus aus stumpfsinnig ist, oder das sich aus gewissen überkritischen Prinzipien künstlich zur Stumpfsinnigkeit verdammt, wird sich in diesen Beziehungen mit dem begnügen, was das Erfahrungsbild darbietet. Jedes kräftigere Denken

wird angesichts der schneidenden Endlichkeiten dieser Welt eine wahre Wucht von Widersinn über sich kommen fühlen und, um dieses Wirrsal wenigstens einigermaßen zu lichten, die Tiefen des Daseins zu enthüllen versuchen. Schopenhauer hat in dem Kapitel „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen" — enthalten im zweiten Band seines Hauptwerkes — über die in der Beschaffenheit der Welt liegenden Wurzeln der Metaphysik trefflich gehandelt.[55])

Natur- und Geistesphilosophie.

Wir haben nun bei der Metaphysik lange genug verweilt. Ich muß Sie jetzt noch bitten, mir auf ein drittes, noch dazu vielgliedriges Gebiet der Philosophie zu folgen, um es wenigstens im Fluge zu berühren. Außer Erkenntnistheorie und Metaphysik nämlich eröffnet sich für die Philosophie noch ein weites mittleres Reich, das einerseits die Grundlage der Erkenntnistheorie voraussetzt und anderseits auf die Metaphysik hinweist, ohne doch in diese überzugehen. Diese mittlere Aufgabe der Philosophie besteht darin, die verschiedenen Gebiete der Natur und des Geistes unter allgemeinsten Gesichtspunkten zu betrachten, die Erfahrungswissenschaften in unmittelbare Beziehung auf die angestrebte Einheit des Erkennens zu rücken. Hat die Metaphysik die Aufgabe, die allgemeinsten Prinzipien als solche unmittelbar zu behandeln, so faßt dieser mittlere Teil der Philosophie die besonderen Erfahrungsgebiete in der Richtung auf die allgemeinsten Prinzipien ins Auge. Es ist klar: wenn uns die Metaphysik als notwendige Wissenschaft feststeht, so sind ebendadurch auch die in dieses mittlere Gebiet gehörigen philosophischen Wissenschaften, da sie der Erfahrung weit näher liegen, gerechtfertigt.

So erhebt sich über den Einzelwissenschaften ein zweites ihnen entsprechendes philosophisches Stockwerk. An die Naturwissenschaften schließt sich die Naturphilosophie, an die Geistes-

wissenschaften die Philosophie des Geistes. Die Naturphilosophie erörtert die allgemeinsten Gesichtspunkte und Prinzipien der naturwissenschaftlichen Forschung in derart zusammenhängender Weise, daß hierbei die Einheit sämtlicher Begriffe unserer Erkenntnis stets als Richtschnur vor Augen steht. Der Naturphilosoph knüpft an die letzten Voraussetzungen an, bei denen der Naturforscher stehen bleibt; er handelt sonach z. B. von Materie und Kraft und ihrem Verhältnis, von der Frage nach der kontinuierlichen oder atomistischen Beschaffenheit der Materie, von der Relativität der Bewegung und den anderen Prinzipien der Mechanik, von den allgemeinen Gesichtspunkten, die der Darwinismus in die Naturforschung eingeführt hat, u. s. w.

Die Philosophie des Geistes zeigt eine sehr reiche Gliederung. Überblicken wir zunächst die *empirischen* Geisteswissenschaften. Unter diesen nimmt die empirische Psychologie die grundlegende Stelle ein. Der Geschichtsforscher, Philologe, Rechtsgelehrte, Nationalökonom u. s. w., sie alle haben es mit Vorgängen und Erzeugnissen des geistigen Lebens zu thun. Sie alle müssen daher *die* Wissenschaft als ihre Grundwissenschaft anerkennen, welche die seelischen Vorgänge in ihren *allgemeinen* Eigenschaften und Gesetzen untersucht.

Auf der Psychologie bauen sich sämtliche konkretere Geisteswissenschaften auf. Diese gliedern sich in zwei Gruppen. Beide Gruppen behandeln die Schöpfungen des *Gesamtgeistes* der Menschen, d. i. diejenigen Schöpfungen, die durch das *Zusammenleben* und *Zusammenwirken der Menschen* entstanden sind und sonach für die Entwicklung der *Menschheit* entscheidende Wichtigkeit besitzen. Nur thun dies die einen in geschichtlicher Form, die andern unter Absehen von der geschichtlichen Entwicklung, also so, daß die innere Gesetzmäßigkeit der entsprechenden Gebiete systematisch unter-

sucht wird. Zu dieser Gruppe gehören die Wissenschaften des wirtschaftlichen Lebens, des Rechtes, des Staates, der Sprache, die verschiedenen Kunstlehren u. s. w. Damit laufen die Wissenschaften der anderen Gruppe parallel: Geschichte des wirtschaftlichen Lebens, Rechtsgeschichte, Staatengeschichte — man nennt sie gewöhnlich Weltgeschichte —, Litteratur- und Kunstgeschichte u. s. w. Die allgemeine Kulturgeschichte faßt sämtliche geschichtliche Geisteswissenschaften zusammen.

Dementsprechend zerfällt auch die *Philosophie* des Geistes in drei Abteilungen. An die empirische Psychologie schließt sich die philosophische Psychologie; ähnlich wie sich auf die Naturwissenschaft die Naturphilosophie aufbaut. Indessen hängt doch die empirische Psychologie weit enger mit der Philosophie zusammen als die Naturwissenschaft. Der empirische Psychologe findet, wie sich leicht zeigen ließe, weit mehr und weit dringendere Veranlassungen, zu eigentlich philosophischen Fragen überzugehen als der Naturforscher. Um nur eines anzuführen: die Gesetzmäßigkeit der Bewußtseinsvorgänge läßt sich nicht befriedigend behandeln, wenn nicht auch das Verhältnis des Bewußtseins zum Gehirn, der Seele zum Leibe in Betracht gezogen wird.[56]) Damit steht man aber mitten in metaphysisch-psychologischen Fragen.

Was nun die Wissenschaften von den sozialen Geisteserzeugnissen anlangt (Philologie, Nationalökonomie, Rechtslehre, Politik u. s. w.), so wird es zweckmäßig sein, daß sich nicht an jede dieser empirischen Wissenschaften eine besondere philosophische anschließt, sondern daß die Philosophie *die vier großen Wertgebiete des menschlichen Lebens und Schaffens* heraushebt und sich nach ihnen gliedert. Diese vier Güter des menschlichen Strebens sind die Kunst, das Reich der Sittlichkeit samt dem Rechte und Staate, die Religion und

die Wissenschaft. So erheben sich also über der philosophischen Psychologie die Ästhetik, die Ethik samt Rechts- und Staatsphilosophie, die Religionsphilosophie und die Philosophie der Wissenschaft oder des Erkennens. Diese vier Wissenschaften bilden eine besonders eng zusammengehörige Gruppe: sie handeln von den Werten und Idealen der Menschheit; die Gesetze, die sie auffinden, haben normativen Charakter. Man kann sie die normativen philosophischen Wissenschaften nennen. Die vierte von diesen normativen Wissenschaften allerdings, die Wissenschaft vom Erkennen, wird nicht erst an dieser Stelle im System der Philosophie bearbeitet zu werden brauchen, da sie in der Form der Erkenntnistheorie schon als Grundlegung der Philosophie vorgekommen ist. Das Schlußglied endlich der philosophischen Geisteswissenschaften bildet die philosophische Betrachtung der geistigen Entwicklung der Menschheit: die Philosophie der Geschichte.[57])

Nach diesem Überblick über die Teile der Philosophie ist es klar, daß der Philosophie in unserer Zeit im ganzen mit Recht derselbe Umfang gegeben werden darf, den sie zu Anfang dieses Jahrhunderts besaß. Die gründlichste Veränderung nach Stellung im System, nach Methode und Gegenstand haben die Erkenntnistheorie und die Metaphysik erfahren; auch die übrigen Gebiete der Philosophie haben in denselben Beziehungen ein nicht wenig verändertes Aussehen gewonnen. Eine Menge Fragen sind in die Philosophie neu eingeführt worden; andere wieder, die ehedem für zentral galten, sind an Wichtigkeit zurückgetreten; und noch bedeutender ist die Wandlung in der Methode und der ganzen Verstandeshaltung. Dessenungeachtet wäre es übertrieben, zwischen der Gegenwart und jener Blütezeit der Spekulation einen Bruch anzunehmen. Im Grunde sind es doch dieselben Problemgebiete, dieselben Interessen

des Erkennens, dieselben Thätigkeiten des Geistes, die damals zur Philosophie hingeführt haben und noch heute hinführen. Die heldenhaften Gedankengestalter jener Zeit und die kritischeren Gedankenabwäger der unsrigen sind Glieder innerhalb desselben einen organischen Entwicklungsganges des denkenden Menschengeistes.

Vierter Vortrag:

Philosophie und Leben.

Plato schildert in seinem „Symposion", wie sich die Entzückung, die der Mensch beim Anblick der sinnlichen Schönheit empfindet, zur Freude an der Schönheit der Seelen und zu dem Verlangen erhebt, auf edle Seelen bildend und erziehend zu wirken; und wie sich weiter diese Stufe zum Streben nach den Wissenschaften und schließlich nach dem Wissen von dem Urschönen emporläutert. Wer dieses höchste Wissen, das Wissen von der Idee des Schönen — die zugleich die Idee des Guten ist — in sich erzeugt hat, der ist auf dem Punkte angelangt, wo das Leben erst wahrhaft lebenswert ist. Wenn wir auf die Ideen empor unser geistiges Schauen gerichtet halten, dann bringen wir nicht Schattenbilder der Tugend, sondern die echte Tugend hervor; dann werden wir den Göttern wert und unsterblich.[58]) Fragestellung.

So ist bei Plato der philosophische Trieb untrennbar verknüpft mit der Liebe zum Schönen und Guten. Philosophie ist für ihn die Wiedergeburt des ganzen inneren Menschen, das Streben, im Unvergänglichen und Wesenhaften zu leben.

Und blicken wir auf einen ganz anders gearteten Denker, auf Spinoza, so finden wir auch hier die Einheit von philosophischer Erkenntnis und gotterfülltem Leben verkündigt. Die klare und deutliche Welterkenntnis führt unmittelbar zur Beherrschung der Begierden und Leidenschaften, zur Unabhängig-

keit des Gemütes, zu beseligendem Seelenfrieden und zur Liebe gegen Gott.[59])

Überhaupt aber: wenn man den großen Metaphysikern gerecht werden will, so darf man ihre Philosophie nicht als reine Wissenschaft beurteilen. Es stand ihnen zugleich das Ziel vor Augen, durch die Macht der vernünftigen Gedanken die ganze Persönlichkeit der Hörer oder Leser zu ergreifen, den Menschen aus Endlichkeit und Schein emporzureißen. Ihnen war die Philosophie zugleich eine reinigende und erlösende Macht. So haben denn auch an der Gestaltung ihrer Philosophie Triebfedern des Gemüts und der Phantasie bedeutenden Anteil. Besonders die deutsche nachkantische Spekulation tritt erst dann ins richtige Licht, wenn man neben dem wissenschaftlichen zugleich diesen freieren Maßstab anlegt.

Durch alle diese Wahrnehmungen wird uns die Frage nahegelegt, ob und inwiefern die Philosophie mehr sei als reine Wissenschaft, ob und inwiefern sie zugleich persönlichere, lebensvollere Aufgaben zu erfüllen habe. Und ich will diese Frage sofort erweitern. Wir wollen unser Augenmerk überhaupt auf die Beziehungen lenken, die zwischen der Philosophie als Wissenschaft auf der einen Seite und der Gesamtpersönlichkeit, dem Leben und der Kultur auf der anderen bestehen. Dieser Vortrag und die beiden nächstfolgenden sollen den mannigfaltigen Seiten dieses Verhältnisses gewidmet sein.

Wir haben die theoretischen Triebfedern kennen gelernt, aus denen die Philosophie hervorgeht. Nun aber scheint es auch andere Triebfedern zu geben, *Triebfedern sittlicher Art*, aus denen die Nötigung zur Philosophie entspringt. Wir wollen an erster Stelle in Erwägung ziehen, ob von philosophischer Betrachtung des Lebens und der Welt *als von einer sittlichen Aufgabe* die Rede sein könne.

Philosophie als sittliche Aufgabe.

Da muß ich nun zunächst bemüht sein, zwei Mißverständnisse, die sich leicht einstellen könnten, von Ihnen ferne zu halten. Erstens nämlich könnten Sie sagen: Wie? Philosophieren sollte ein sittliches Erfordernis, eine Pflicht des Menschen sein? Also würde jedem, der Philosophie nicht treiben könnte oder wollte, ein moralischer Makel anhaften? Eine solche Abgeschmacktheit zu behaupten, liegt mir natürlich ferne. Wenn es einen guten Sinn gewinnen soll, von der Philosophie als von einer sittlichen Aufgabe zu reden, so muß man innerhalb des Gebietes der Sittlichkeit einen wichtigen Unterschied machen. Es gibt sittliche Leistungen, deren Erfüllung wir *jedermann* zumuten. Die Wahrheit zu sagen, fremdes Eigentum zu achten, fordern wir ausnahmslos von jedermann. Wer gegen diese Gebote handelt, begeht etwas, das zu vermeiden er nach unserer innersten Überzeugung *die Kraft* besitzt; er handelt unmoralisch. Daneben gibt es nun ein anderes Gebiet sittlicher Leistungen, zu deren Vollbringung ein größeres oder geringeres Wissen und Können gehört, das wir nicht bei jedermann voraussetzen können. Seinen Kindern ein Ratgeber zu sein bis in ihre reifere Entwicklung hinein ist eine Pflicht, deren Erfüllung vielen Eltern wegen mangelnder Fähigkeit unmöglich ist. Ebensowenig dürfen wir von jedermann erwarten, daß er seinen Geschäften vollkommen klug und umsichtig vorstehe. Hierbei kommt es auf Temperament, Gemüt und praktischen Blick an. Wir werden sonach ein Gebiet sittlicher Aufgaben zu unterscheiden haben, deren Nichterfüllung keinen moralischen Mangel begründet, deren Erfüllung aber doch zur Vollkommenheit des Menschen, zur Annäherung an das Menschenideal gehört. Jenes Gebiet ist das der *Moralität*, dieses das der *objektiven Sittlichkeit*. Die moralischen Pflichten ergehen an jedermann, die sittlichen an die Menschheit über-

haupt in dem Sinne, daß sich in ihr die nach Wissen und Können zum Erfüllen derselben geeigneten Individuen finden werden. Wenn nun Philosophie zu den sittlichen Leistungen gehören soll, so können damit nur solche der zweiten Art gemeint sein. Nur von Menschen, welche die Anlage dazu haben, kann man verlangen, daß sie Nachdenken über Leben und Welt üben.

Und nun das Zweite! Wenn Philosophie zur vollen Verwirklichung des Menschenideals gehören soll, so wird sie nicht bloß als strenge Wissenschaft, sondern in einem weiteren Sinn gemeint sein. Wir werden sehen: die sittlichen Aufgaben, die der Philosophie obliegen, leistet sie, in nicht geringem Grade, auch dann schon, wenn sie als *freieres Nachdenken über die Lebens- und Daseinsfragen* auftritt. In diesem Zusammenhang wird Philosophie daher stets in lockererem Sinn genommen werden: als *denkende Lebens- und Weltbetrachtung*, wie sie der ernster angelegte Mensch übt, auch ohne Fachphilosoph zu sein. Sie dürften es mit Recht als pedantisch und anmaßend bezeichnen, wenn sich die Fachphilosophie als Bedingung einer wahren Lebensgestaltung hinstellen wollte.

Drei Beweise hierfür: 1. Die sittlichen Grundsätze sollen auf eine durch selbständiges Denken erworbene Weltanschauung gegründet sein.

Es lassen sich *drei Erwägungen* anstellen, die sämtlich darauf hinauslaufen, daß Nachdenken über die allgemeinsten Fragen ein Erfordernis für eine dem Ideal entsprechende Lebensgestaltung ist.

Erstens gehe ich davon aus, daß der Mensch sein Leben nach Grundsätzen einrichten soll. Der Mensch soll nicht von Fall zu Fall handeln, sondern seinem Wollen und Handeln gesetzgebend vorstehen.[60]) Nun aber hängt die Gültigkeit der sittlichen Grundsätze von den Überzeugungen in betreff der Lebens- und Weltanschauungsfragen ab. Bestimmte sittliche Grundsätze sind nur gültig unter der Voraussetzung bestimmter

Weltanschauungen. So sind z. B. Grundsätze selbstloser Nächstenliebe mit der Weltanschauung des Materialismus durchaus unverträglich. Auf dem Boden des Materialismus kann nur eine Ethik entstehen, die alles, wozu der Einzelne die *Macht* hat, auch als gut und recht ansieht. Oder wenn einer sich etwa zum Pessimismus Schopenhauers bekennt, so ist für ihn das sittliche Ideal der Menschenbeglückung ausgeschlossen. Denn für die Überzeugung, daß Leben mit Leiden gleichbedeutend ist, und daß es keine positive Lust gibt, muß Menschenbeglückung etwas in sich Unmögliches sein. Oder es stehe jemand in der Gefühlsweise des ursprünglichen Christentums: dann ist der Grundsatz trotziger oder auch nur selbstvertrauender Männlichkeit unmöglich.[61])

Also: wer seine sittlichen Grundsätze prüfen und begründen will, der muß sie auf eine denkende Lebens- und Weltanschauung bauen. Unterläßt er dies, so ist stets der Einwand gestattet: warum er sich nicht lieber zu anderen sittlichen Grundsätzen bekenne, die vielleicht mit den Prinzipien der Welt in besserem Einklang stehen; oder ob nicht am Ende gar das Weltgeschehen einen Charakter an sich trage, durch den alle sittlichen Grundsätze gänzlich hinfällig werden. Natürlich meine ich nun nicht, daß man sich zuerst eine feste Lebens- und Weltanschauung schaffen müsse und dann erst sich in Übereinstimmung hiermit seine sittlichen Grundsätze bilden dürfe. Der natürliche Verlauf geht vielmehr einen verwickelteren und zum Teil den umgekehrten Weg. Unter verschiedenen Einflüssen bilden sich in den Jahren des Mündigwerdens die sittlichen Grundsätze aus. Zu diesen Einflüssen gehören die Eindrücke der Erziehung und des Umgangs, die Lehren und noch mehr die Beispiele wirklicher Lebensführung, die in Kindheit und Jugend an uns herantreten; in etwas reiferen Jahren kann

nun zu diesen Einflüssen auch schon die sich selbständig entwickelnde Lebensanschauung gehören. Gar oft kommt es z. B. in unseren Tagen vor, daß der Jüngling in den höheren Schulklassen, vielleicht hauptsächlich aus Widerwillen gegen einen unverständigen Religionsunterricht, sich zum Evangelium des Materialismus bekennt. Ist er ein konsequenter Kopf, so wird er auch seine sittlichen Grundsätze hiernach einrichten und sich vielleicht sagen: auf der Grundlage des Materialismus könne alles Handeln nur an dem Maßstab der Lust- und Machterhöhung gemessen werden. Vorwiegend indessen wird es *nachträglich* geschehen, daß die sittlichen Grundsätze mit der Lebensanschauung in Übereinstimmung gebracht und so mit einem philosophischen Unterbau versehen werden. Mit zunehmender Klärung und Befestigung meiner denkenden Lebensanschauung frage ich mich, ob die Grundsätze, denen ich seither im Handeln gefolgt bin, damit im Einklange stehen oder einer Umbildung bedürfen. Ich würde das Gefühl haben, daß ich mit meinen sittlichen Grundsätzen im Dunklen tappe, wenn ich sie nicht mit meiner Auffassung von Leben und Welt in Einklang gebracht hätte.

So ist also Nachdenken über die allgemeinsten Daseinsfragen nicht nur ein wissenschaftliches, sondern zugleich ein ethisches Erfordernis. Doch soll hiermit keineswegs gesagt sein, daß nur die philosophisch geklärte und begründete Sittlichkeit wahre Sittlichkeit sei. Es wäre wahrlich lächerlich zu behaupten, daß jemand, der auf dem Boden einer solchen philosophischen Sittlichkeit steht, darum schon innerlich besser und reiner sei als ein anderer, der sich in seinem Wollen und Handeln unmittelbar durch die Sprache seines Gefühls leiten läßt. Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Herzensgüte und alle anderen moralischen Vorzüge sind ohne Philosophie gerade so

gut möglich, wie in strenger Übereinstimmung mit ihr. Ja, auf den meisten Stufen geistiger Entwicklung kann es überhaupt nur solche Formen der Sittlichkeit geben, die mit Philosophie nichts zu thun haben. Wo die Fähigkeit selbständigen Nachdenkens über die Natur der Welt noch nicht erworben ist, dort steht an der Stelle, die später die Philosophie einnehmen soll, die Autorität der Religion. Der Mensch ordnet hier sein Leben unter dem Gewicht des Ansehens der göttlichen Gebote. Auch heute bleiben die sittlichen Gefühle und Urteile der weitaus meisten Menschen während ihres ganzen Lebens von den Vorschriften der Religion abhängig. In Zeiten fortgeschrittener Bildung kann es dann kommen, daß sich die Sittlichkeit von der wankend gewordenen Grundlage der Religion und Kirche loslöst und anderseits doch die Kraft oder Neigung fehlt, diese Lücke durch eine philosophische Weltanschauung auszufüllen. In diesem Falle ruht die Sittlichkeit letzten Endes auf der Selbstherrlichkeit des Gewissens, auf der Unmittelbarkeit der moralischen Imperative. Es werden sonach zwei Formen nichtphilosophischer Sittlichkeit zu unterscheiden sein: eine religiös begründete und eine rein moralische Form.

Indessen bleibt von dem allen der Satz ganz unberührt: für den im Denken reif und mündig gewordenen Menschen besteht die Aufgabe, seine sittliche Haltung auf eine selbständig erworbene Lebensanschauung zu gründen. In moralischer Beziehung hat er freilich nichts vor dem schlichten Landmann voraus, der einfach seinem Gewissen folgt. Dessenungeachtet darf jene philosophisch gegründete Sittlichkeit den Anspruch erheben, in dem Idealbild des vollkommenen Menschen ein wesentliches Bestandstück zu bilden. Wer sich zu dieser geklärten und befestigten Sittlichkeit hinaufgearbeitet hat, der steht — unter sonst gleichen Bedingungen — dem vollendeten Ideal-

menschen in dieser Beziehung näher als jeder andere, der die Grundsätze seines Wollens und Handelns nicht in Übereinstimmung mit einer denkend erworbenen Lebensanschauung zu bringen gewußt hat. Ich könnte auch so sagen: die philosophisch gegründete Lebensführung ist zwar kein Erfordernis der Moralität, wohl aber ein objektiver Wert, ohne den dem Idealmenschen etwas Wesentliches fehlen würde.

Und nun noch eine Bemerkung über diesen Gegenstand, die einen weitführenden Gedankengang nur leise anrühren soll. Man darf nicht überall Konsequenz zwischen dem theoretischen Weltbilde und den entsprechenden sittlichen Grundsätzen erwarten. Und es ist gut, daß hier starke Inkonsequenzen vorkommen. Unter den theoretischen Materialisten z. B. ist die Zahl derer nicht klein, die sich zu einem sittlichen Idealismus bekennen. Eine äußerst glückliche Inkonsequenz der Menschen bringt es mit sich, daß selbst auf dem Boden der materialistischen Weltanschauung, von dem überhaupt keine Brücke zu sittlichen Grundsätzen und Werten hinüberführt, ein ethischer Idealismus erwachsen kann. Schon Pierre Bayle kam mit Vorliebe und Nachdruck auf den Satz zurück, daß auch die Atheisten reiner und strenger Sittlichkeit fähig seien. Die Macht des unmittelbaren sittlichen Gefühls ist in diesen Fällen stärker als der logische Zwang einer untergrabenden Weltanschauung.

2. Ein freies Gemütsverhältnis zur Welt ist nur auf dem Grunde einer klaren und festen Lebensanschauung möglich.

Noch von anderer Seite aus läßt sich das Nachdenken über die allgemeinen Daseinsfragen als ethisch gefordert darthun. Der Mensch soll mit hellem und freiem Bewußtsein durch das Leben schreiten. Dies ist der Satz, den ich jetzt festzuhalten bitte. Es wird sich unschwer einsehen lassen, daß die Forderung, die dieser Satz ausspricht, nur dann im höchsten Sinne erfüllt werden kann, wenn man sich eine klare und feste Lebensanschauung erworben hat.

Mit hellem und freiem Bewußtsein — so sagte ich — soll der Mensch seinen Weg durch die Welt nehmen. Die Welt soll ihm als seine vertraute Heimat erscheinen, durch die er sicheren Schrittes und gehobenen Hauptes wandelt. Es gibt leichtlebige, frisch und stark genießende Naturen, denen die Weltanschauungsfragen niemals auch nur einen einzigen ernsten Gedanken verursacht haben. Sie hüpfen, wie Philine bei Goethe, von solcher Bürde unbeschwert, leichtbeschwingten Fußes durch das Leben hin — heitere Kinder des Augenblicks. Allein so hell auch ihr Lachen klingen mag, so wird man von ihnen doch nicht sagen können, daß sie ihr Leben mit hellem Bewußtsein führen. Das Leben als ein Ganzes und die Welt als der umfassende Schauplatz dieses Lebens sind für sie überhaupt nicht vorhanden, treten in ihr Bewußtsein gar nicht ein. Sie leben nur den flüchtigen Einzelheiten. Andere Menschen wieder gibt es, denen die Welt dumpf und schwer auf die Seele fällt. Sie lastet auf ihnen wie ein blindes Schicksal, wie eine bedrängende ungeheure Masse, sie erfüllt ihren Sinn mit unklarer Furcht und dunklem Staunen. Unter den Religionen machen vor allem die orientalischen den Eindruck, als ob sie einer so belasteten, unfreien Weltstimmung entsprungen wären. Und auch heute gibt es viele Menschen, denen die Welt unheimlich ist. Gerade die modernsten Dichter — vor allem die russischen, man denke an Turgenjeff, Dostojewskij u. a. — führen uns mit Vorliebe und Meisterschaft Menschen vor, denen das Leben den Eindruck eines bangen Traumes macht. Und sie haben diese Art Gestalten sicherlich der Wirklichkeit entnommen.

Auch ohne weitere Begründung werde ich Ihre Zustimmung dafür erhalten, daß der Mensch weder zu jenen gedankenlos durch das Leben hinspielenden Kindern, noch auch zu diesen ängstlichen, unsicheren Wanderern gehören solle. Den

erfreuendsten Eindruck macht ein Mensch, der, wie Goethe, „leicht, groß“, ein „Pythius Apollo“, die Weite des Lebens durchmißt.

Nicht der Regen, nicht der Sturm
Haucht ihm Schauer übers Herz.

Dem Regengewölk, dem Schloßensturm singt er wie die Lerche entgegen. Und wird sein Lebensschiff vom Sturm überrascht, dann steht er

. . . . . männlich an dem Steuer;
Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen,
Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen:
Herrschend blickt er auf die grimme Tiefe
Und vertrauet, scheiternd oder landend,
Seinen Göttern.

Es wäre nun abgeschmackt, wenn ich behaupten wollte, daß eine solche Lebensführung nur auf dem Boden streng wissenschaftlicher Philosophie möglich sei. Aber soviel wird sich aufrecht erhalten lassen, daß jene sichere, hellbewußte, starkgeistige Lebensgestaltung die Grundlage einer klaren und festen Lebensanschauung voraussetzt. Wir müssen mit überschauendem und zusammenfassendem Blick Dinge und Menschen betrachten, wir müssen in vergleichendem und prüfendem Nachdenken uns eine begründete Überzeugung darüber verschaffen, was für den Menschen der Sinn des Lebens sei, was die Stellung des Menschen in der Welt besage. Nur dann werden wir mit festem und weitem Weltbewußtsein die kleine Strecke, die unser Leben bedeutet, zurücklegen, verständnisvoll offenstehend gegen alle Eindrücke und uns doch nie daran verlierend.

Ich will nicht etwa behaupten, daß eine jede Lebensanschauung diesen Erfolg haben werde. Es gibt philosophische Lebensauffassungen, die weit eher geeignet sind, den Menschen unsicher und unglücklich zu machen. Allein dessenungeachtet

bleibt der Satz bestehen, daß ein freies Gemütsverhältnis zur Welt nur durch eine zu Grunde liegende klare und feste Lebensanschauung verbürgt ist. Es kommt eben darauf an, sich eine Lebensanschauung zu erwerben, die für jenen Zweck geeignet ist. Auch wird man nicht sagen dürfen, daß die philosophische, d. h. denkend erworbene Lebensanschauung durch die religiöse ersetzt werden könne. Je mehr uns eine Lebensanschauung aus selbständigem Prüfen und Nachdenken erwachsen ist, um so durchsichtiger wird uns dadurch die Welt, um so deutlicher wissen wir, was wir an der Welt haben. Jenes helle und freie Weltbewußtsein wird daher auf dem Boden einer denkend begründeten Lebensauffassung in vollendeterem Grade zu stande kommen als dort, wo die Lebensanschauung nur aus unmittelbarer Gefühlseingebung geschöpft ist.

3. Das philosophische Sinnen ist eine von den Formen, in denen sich der Mensch über das Zeitliche erhebt.

Und noch von einer dritten Seite her läßt sich das Philosophieren im weiteren Sinne aus einer sittlichen Forderung herleiten. Hier lautet der Satz, den ich an die Spitze stelle: der Mensch soll nicht in den zeitlichen Interessen, nicht in den zerstreuenden Geschäften des Lebens aufgehen. Spinoza verlangt, daß der Mensch mitten in der Zeitlichkeit die Dinge sub quadam aeternitatis specie — unter dem Gesichtspunkt des Ewigen — betrachte. Und auch Schopenhauer preist den Menschen, der neben seinem persönlichen Leben, das nur auf die individuelle Wohlfahrt gerichtet ist, noch ein höheres, überpersönliches, bedeutsameres Leben führt.[62])

Was nötigt uns denn nun zu einer solchen Erhebung? Der Mensch steht vor dem Strome der Zeit und sieht darin unablässig Erscheinungen emportauchen und untersinken. Der Mensch kann diesem Wechsel der Erscheinungen nicht entfliehen; soviel aber vermag er, daß er an ihm nicht sein volles Ge-

nügen findet. Und hierzu liegen allenthalben Aufforderungen der stärksten Art vor.

In allem seinem Streben und Schaffen treten dem Menschen Schranken und Hemmungen entgegen. Selbst das Größte und Reinste wird durch niedrige Bedürfnisse, die nun einmal von unserem Leben unzertrennlich sind, durch triviale Rücksichten, die wir nehmen müssen, durch thörichte Zufälle verunreinigt. Und von je feinerer und zarterer Beschaffenheit eine Seele ist, um so heftiger und wehrloser leidet sie unter diesem uns gemein machenden Leben. Diotima ruft ihrem Hyperion zu: siebzigmal an einem Tage werde der Begeisterte vom Himmel auf die Erde geworfen.[63]) Vor allem weiß Vischers „Auch Einer" von den widrigen Neckereien und Quälereien jener unzähligen kleinen bösen Geister zu erzählen, die überall auf uns lauern.[64]) Und wie verständnislos und roh brechen nicht Unglücksfälle, Krankheit, Tod in das Leben herein und verhöhnen alle Zusammenhänge des Geistes! Hat sich jemand, weil er samt seinen Angehörigen längere Zeit von solchen Ereignissen verschont wurde, in den Glauben eingelebt, daß es leidlich vernünftig in der Welt zugehe, so wird ihn, wenn nun plötzlich Unglück seine Familie packt, auch vom allgemein menschlichen Standpunkt aus ein wahrer Schreck überfallen. Wie aus einer gänzlich anderen, sinnlosen Weltordnung scheinen jene wilden, wütenden Mächte hervorzubrechen. Der Widersinn des Endlichen muß jedem tiefer Angelegten bedrängend und verwirrend auf die Seele fallen. Schon der einfache Anblick des Zeitverlaufes übt diese Wirkung aus. Mit zunehmenden Jahren empfindet man immer schärfer die rätselhaft rasende Flucht aller zeitlichen Zustände. Selbst die längsten Erstreckungen ziehen sich uns zur Winzigkeit zusammen. Stellen Sie sich vor: Sie sehen einen neunzigjährigen Greis vor sich,

der Ihnen vielleicht eine Geschichte aus seinem fünften Lebensjahre erzählt. Wenn Sie sich das Alter dieses Greises, der sein Leben bis in die früheste Kindheit hinein mit einem raschen Blick umspannt, nur einundzwanzigmal nach rückwärts aneinandergereiht denken, so sind Sie schon in der Zeit um Christi Geburt angekommen. Was in der grauesten Vorzeit zu liegen schien, rückt mit einem Male in unheimliche Nähe. Wie unglaublich unwichtig erscheint uns bei solcher Vorstellung die Geschichte der Menschheit, die sich anmaßend Weltgeschichte nennt! Und trotz dieser Unwichtigkeit: welcher Lärm und Wirrwarr im Kampfe ums Dasein! Um sein bißchen Vergnügen, Vorteil und Macht zu erringen: wie wird da nicht geschmeichelt und geheuchelt, Wehe zugefügt und Gift ausgespritzt, beiseite gestoßen und niedergetreten! Und worauf läuft dies alles hinaus! Der Tod ist der Sinn und die Vollendung des Zeitlichen. Und selbst das Jetzt, dieses Allerwirklichste, das wir voll und unentreißbar zu besitzen glauben, — haben wir es denn wirklich in unseren Händen? Bei näherer Überlegung stellt sich der gegenwärtige Augenblick als etwas dar, das im Entstehen schon nicht mehr ist. Er bildet den haltlosen, niemals wirklichen Übergang zwischen Vergangenheit und Zukunft. Wohl ist er die Spitze, die Blüte des Wirklichen, und doch können wir ihn nicht haschen, nicht halten. So gähnt uns eine Leere, ein Nichts aus allem irdischen, noch so wichtigthuerischen Getriebe entgegen. Kaum irgendwo spricht diese gewaltige Tragik des Endlichen so erschütternd zu uns wie aus Shakespeares Dramen. Aus der Menge Shakespearescher Zeugen für die erschreckende Natur von Zeit und Endlichkeit hebe ich nur König Heinrich den Vierten hervor. Nahe dem Grabe klagt er:

O Himmel! wenn wir Menschen lesen könnten
Im Schicksalsbuch, und sehn, wie durch der Zeit
Umwälzung Berge sich in Ebnen wandeln,
Wie Festland, müde seiner Dichtigkeit,
Hinschmilzt in Seeflut; wie ein ander Mal
Des Weltmeers Ufergürtel für die Leuden
Neptuns zu weit wird; wie der Zufall spielt,
Wie steter Wechsel der Veränderung Schale
Mit tausend Tränken füllt; — o säh' man das:
Der froh'ste Jüngling, all die Ströme schauend
Von Leiden, die gedroht und künftig drohn,
Schlöss' zu das Buch, und setzte sich darnieder,
Und stürbe! —[65])

Wir werden sonach von einem berechtigten pessimistischen Bestandteil in unserer Lebensstimmung reden dürfen. Das Leben ist nicht darnach angethan, um uns vertrauensvoll und vorbehaltlos in seinen Lauf hereinlocken zu können. Es erweckt in uns vielmehr das Verlangen, schon hier in den Wirrnissen der Zeit ein Bleibendes zu ergreifen, ein überpersönliches Leben, ein Leben im Allgemeingültigen zu führen, schon mitten in der Zeitlichkeit der ewigen Ordnung der Dinge anzugehören. So sehr wir uns auch mit den albernen Zufällen und rohen Gewalten des Lebens herumschlagen, so wollen wir doch zugleich Stunden genießen, in denen uns beseligend die Gewißheit aufgeht, daß wir einer Geistwelt, einer vernunftvollen Ordnung der Dinge, einem alle vernünftigen Wesen umfassenden „Reich der Zwecke", wie Kant sagt,[66]) angehören. Der Mensch sehnt sich nach Stunden, in denen er — um mit Lagarde zu reden — „eines Planes gewahr wird, der durch sein Dasein hindurchgeht, eines Planes, den nicht er entworfen hat, und den nicht er ausführt, dessen Gedanke ihn gleichwohl entzückt, als habe er ihn selbst gedacht, dessen Ausführung ihn

Segen und allereigenste Förderung dünkt, obwohl nicht seine Hände an ihr arbeiten".[67])

In verschiedenen Formen können wir dieser inneren Sammlung teilhaftig werden. An sanfter Hand führen uns die Werke der Kunst auf die Höhe, von der wir reden. Sie öffnen unser Auge für das, was das menschliche Leben bedeutungsvoll macht; sie werfen aufhellende Lichter auf den Sinn von Menschenschicksal und Weltlauf. In strengerer Weise hebt uns das sittliche Leben in das Reich des Allgemeingültigen und an sich Wertvollen. In der Liebe zum Guten, in dem pflichtmäßigen Handeln läßt der Mensch die Schranken seiner Natürlichkeit hinter sich. In unmittelbarer und zentraler Weise rückt uns das religiöse Verhalten dem Weltenherzen nahe. Das religiöse Gemüt weiß sich in seinem Gott vor aller Angst des Weltlaufs geborgen. Indessen würde eine wesentliche Form der Erhebung über das Zeitliche hinaus fehlen, wenn nicht noch das wissenschaftliche und philosophische Verhalten hinzugefügt würde. In der Wissenschaft werden wir denkend eins mit der bleibenden Ordnung der Dinge, und in der Philosophie im besonderen vertiefen wir uns in die allgemeinsten, größten Züge des Weltbildes, in den ewigen Sinn des Weltgeschehens. Es würde der Mensch als denkendes Wesen nicht zu seinem Rechte kommen, wenn man nur Kunst, Sittlichkeit und Religion als Formen des zweiten, höheren Lebens gelten lassen wollte. Dieses Leben muß unter anderm auch eine Gestalt annehmen, in welcher der Mensch vor allem als selbständig urteilendes, autonom denkendes Wesen in das Reich des Überpersönlichen eingeht. Vischer sagt in seinem „Auch Einer": „Gott ist das Gute; wo das Menschliche waltet gegen das Rohe, Wilde, Böse, besonders gegen das Grausame, gegen das Schlechte, da ist Gott", und er setzt mit Nachdruck

hinzu: „Insbesondere aber auch, wo geforscht wird". Und bald darauf heißt es: „Wo Liebe ist, wo Mitleid ist, dann, wo Klarheit ist, da jedenfalls ist Gott". Und an einer noch weiteren Stelle: „Jeder Augenblick der Freude, der wahren Freude, also vor allem der Freude im reinen Schauen, Forschen und im reinen Wirken ist Sein im Ewigen an sich".[68])

Schopenhauer nennt den Tod den eigentlich inspirierenden Genius oder den Musageten der Philosophie. Schwerlich sogar würde, meint er, auch ohne den Tod philosophiert werden.[69]) Jedenfalls hat Schopenhauer insofern recht, als der Tod uns mit ganz besonderer Stärke zum Philosophieren nötigt. Er thut dies in doppelter Weise. Einmal unmittelbar, indem er, dringender als jede andere Form der Endlichkeit, unserem Nachdenken die Aufgabe stellt, sich über Entstehen und Vergehen, Sein und Werden begründete Gedanken zu machen. Sodann aber mittelbar. Der Tod versetzt uns in solche innere Bedrängnis und Ratlosigkeit, daß es uns Gemütsbedürfnis wird, uns diese Welt, die ihr Gepräge vom Tod aufgedrückt erhält, zurechtzulegen und unser Denken zu dem, was von keinem Tode berührt wird, zu erheben. Wohl niemand hat das rätselvoll Furchtbare und Versteinernde, das im Tode liegt, so eindrucksvoll geschildert wie Byron in seinem Mysterium „Kain".

Ich fasse das Bisherige zusammen. In dreierlei Hinsicht bedarf die sittliche, ideale Lebensgestaltung der Philosophie. Erstens soll der Mensch die Grundsätze seines Wollens und Handelns auf eine philosophische Lebensanschauung gründen. Zweitens entspringt ein freies Gemütsverhältnis zur Welt am sichersten auf Grundlage einer klaren und festen Lebensanschauung. Und drittens ist das philosophische Sinnen über Leben und Welt eine von den Formen, in denen sich der Mensch über das Zeitliche erhebt.

Über die Ergänzung, welche die Philosophie als denkende Bethätigung erfahren muß, wenn sie Lebensmacht werden soll.

Es fragt sich nun: vermag die Philosophie, wenn sie reine Wissenschaft bleibt, diese lebensgestaltenden Aufgaben zu erfüllen? Soviel habe ich schon hervorgehoben: es braucht nicht Philosophie als strenge Wissenschaft zu Grunde zu liegen; auch von der Philosophie in einem freieren Sinne, auch von der Philosophie in der Form von nachdenkendem Sinnen über Leben und Welt, kann nach den drei Richtungen hin eine Befestigung, Klärung und Erhöhung unseres Fühlens und Wollens ausgehen. Allein soll die Philosophie zu einer wirkungsfähigen Lebensmacht werden, so darf man nicht bei ihr als einer, sei es strengen oder populären, Wissenschaft stehen bleiben. Nur dann vermag sie das Leben zu gestalten, wenn an die strengere oder freiere theoretische Grundlage sich andere, lebensvollere Bethätigungen des menschlichen Geistes knüpfen. Wir haben nun im folgenden diese Fortsetzungen und Ergänzungen kennen zu lernen, die sich an die Philosophie als denkende Bethätigung schließen müssen, wenn sie auf Herz, Gesinnung, Charakter einwirken soll.

Über einen Punkt kann ich rasch hinweggehen. Es versteht sich von selbst, daß, wenn man von der Philosophie als einer Lebensmacht spricht, dies nur von gewissen Teilen der Philosophie gelten kann. Logische oder psychologische Einzeluntersuchungen sind gänzlich unbrauchbar, wo es sich um Einwirkung der Philosophie auf das Leben handelt. Es werden hierfür hauptsächlich nur Ethik, Religionsphilosophie, Metaphysik, dann auch Ästhetik in Betracht kommen können. Und auch in diesen Zweigen der Philosophie sind es nur die Hauptergebnisse und die entscheidendsten und einleuchtendsten Begründungen, wodurch auf Gemüt und Gesinnung erheblicher Einfluß gewonnen werden kann. Der größte Teil des logischen Rüstzeugs, das jene Wissenschaften mit Recht aufbieten, ist für diesen Zweck unbrauchbar.

Verstärkung des hypothetischen Verhaltens zu glaubensvoller Gewißheit.

Weit wichtiger aber ist ein anderer Punkt. Die Philosophie liefert gerade in den Teilen, die für den ganzen Innenmenschen von Interesse sind, überwiegend nur Hypothesen, nur wahrscheinliche Ergebnisse. Bloße Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten aber vermögen auf Herz und Charakter und Leben überhaupt nicht einzuwirken. Wollte der Kopf mit seinen hypothetischen Erwägungen, mit seinen Wenn und Zwar und Aber Gefühl und Willen bezwingen, so wäre dies gerade so, als ob luftige Schatten gegen kraftstrotzende Riesen kämpften. Soll die Philosophie über unsere Persönlichkeit Macht gewinnen, so muß die hypothetische Gewißheit ihrer Sätze sich in festen, ungeteilten Glauben verwandeln. Nur glaubensstarke Überzeugungen machen auf unser Fühlen und Wollen nachhaltigen Eindruck.

Diese Steigerung der zweifelnden Gewißheit zum unbedingten Glauben kann aber unmöglich durch die Philosophie als Wissenschaft geleistet werden. An die denkende Haltung muß sich eine persönlichere Bethätigung schließen. Die Lebensanschauung darf nicht bloß aus theoretischer Betrachtung der Dinge herfließen — diese führt eben nicht zu unbedingter Gewißheit —, sondern sie wird zugleich aus lebendigeren Quellen, aus Gesinnung, Gemüt, Phantasie, gespeist werden müssen. Von hier allein entspringt in Lebensanschauungsfragen starker Glaube, zweifelfreie Überzeugung.

Indessen selbst wenn die Philosophie als Wissenschaft in diesen Fragen felsenfeste Beweise geben könnte, so würde auch dann keine Gewähr dafür vorhanden sein, daß sie die Macht besitze, auf Gemüt und Gesinnung gestaltend zu wirken. Wie oft geschieht es nicht, daß Einsichten, die wir in klarer und unwiderleglicher Weise gewonnen haben, auf unser Leben ganz einflußlos bleiben! Es ist einer der häufigsten Zwiespalte der

menschlichen Natur, daß Einsicht und Handeln, Wissen und Leben nach völlig entgegengesetzten Richtungen laufen. Der Kopf fühlt sich unter dem Zwange gewisser Einsichten, aber das Herz spottet dieses Zwanges und treibt uns in ganz andere Bahnen. Ein Lord Bacon, Rousseau, Voltaire, auch Schopenhauer sind Beispiele dieses Zwiespaltes. Soll sich die Gewähr dafür verstärken, daß die philosophische Lebensanschauung ein entsprechendes Leben im Gefolge habe, so muß zu der Gewißheit des Denkens noch eine persönlichere Art der Gewißheit, eine aus Gemüt, Gesinnung und verwandten Seiten stammende Überzeugung hinzutreten. Die logische Gewißheit muß sich durch eine Gewißheit des Bedürfens, Erlebens, Erschauens verstärken. Wollte man der Philosophie als Wissenschaft die Kraft zutrauen, auf das Leben umgestaltend zu wirken, so würde man sich jener Überschätzung des Wissens schuldig machen, von der schon im zweiten Vortrag die Rede war.[70]) Dem Leben und Charakter gegenüber erweist sich auch die schärfste Wissenschaft nur zu häufig als eine stumpfe Waffe.

Philosophie als Gesinnungsglaube und als Kontemplation.

Aus den mannigfachen Weisen, in denen sich diese persönlichere Bethätigung des Philosophierens äußert, scheinen sich mir zwei Formen als typisch hervorzuheben: die Philosophie als Gesinnungsglaube und als Kontemplation. So vielfach auch diese beiden Formen ineinander übergehen und sich miteinander vermischen mögen, so sind sie doch zwei charakteristisch verschiedene Verbindungen von philosophischem Nachdenken und Gefühls- und Willensbethätigung. Überall, wo sich die denkende Lebensanschauung unter Beteiligung der lebensvollen Persönlichkeit ausgestaltet, dort wird dies entweder überwiegend in der Form des Gesinnungsglaubens oder überwiegend in der Gestalt der Kontemplation geschehen.

Sie dürfen nicht glauben, daß wir es hier mit zwei un-

wichtigen und nur bei wenigen besonders angelegten Personen vorkommenden Äußerungsweisen des menschlichen Geistes zu thun haben. Gerade in unserer Zeit, wo Kirchen und Religionen in ihrer Autorität gewaltig erschüttert sind, gibt es sehr viele, die sich unabhängig von den Lehren ihrer Religion und Kirche ihre Lebensanschauung bilden möchten. Sie betrachten nachdenklich Natur und Menschenschicksale, lassen dabei aber zugleich ihre Gemüts- und Gesinnungsbedürfnisse mitsprechen und gelangen so auf der ungeteilten Grundlage ihres Denkens, Fühlens und Wollens zu einer Lebensanschauung, die tief in ihrem Inneren wurzelt. Philosophie als Gesinnungsglaube und Philosophie als Kontemplation füllen in dieser Zeit der religiösen Unsicherheit und Zersetzung häufig die Lücke aus, die durch das Schwinden der kirchlichen Religion entstanden ist. Doch haben sie selbstverständlich auch abgesehen von diesem Zwecke ihre Berechtigung.

Gesinnungsglaube und Kontemplation in ihrem Unterschiede.

Lassen Sie uns nun sehen, wie sich philosophischer Gesinnungsglaube und philosophische Kontemplation voneinander unterscheiden. Zunächst mögen Ihnen zwei Beispiele diesen Unterschied nahe bringen. Stellen Sie sich einen ernst und nachdenklich angelegten, dabei mit starkem Wollen ausgerüsteten Menschen vor, der mit widrigen Schicksalen ringt, dessen Lebensmut und moralische Freudigkeit aber dadurch nicht gebrochen ist. In seinen Lebensweg haben viel unholde, rohe Mächte eingegriffen, und auch die Geschicke anderer haben ihm Ähnliches gezeigt. Doch hat er sich den Glauben bewahrt, daß Leid und Kampf den Charakter stählen, und daß seinem edleren Selbste treu zu bleiben, reiche innere Früchte trage. In Stunden, in denen diese Gefühle besonders mächtig in ihm sind, erhebt er sich über sein eigenes Leid und erweitert seinen Blick über menschliches Leben und Streben überhaupt. Sinnend gleitet

sein Geist über das wunderliche Getriebe hin, Faden an Faden schlingend, Bestrebungen und Erfolge, vermeintliche und wirkliche Werte, Hemmungen und Fortschritte vergleichend und erwägend. Hierbei gehen ihm dort, wo dem oberflächlichen Blick nur Zerstreutheit und Zufall sichtbar ist, sinnvolle, in ungeahnte Tiefen weisende Zusammenhänge in den eigenen und fremden Schicksalen auf. Überall aber greift in sein denkendes Sinnen sein moralisches Fühlen und Bedürfen, seine starke Gesinnungsüberzeugung ein, teils vorbereitend, teils weiterführend, teils bekräftigend und verstärkend. Hier wird man von philosophischem Gesinnungsglauben reden dürfen.

Ganz anders stellt sich die Verbindung von Nachdenken und persönlicherer Bethätigung im folgenden Falle dar. Jemand, der vor allem auf künstlerisches Schauen und Genießen angelegt ist, gehe als Morgenwanderer durch die erwachende Frühlingsnatur.

Frühling läßt sein blaues Band
Wieder flattern durch die Lüfte;
Süße, wohlbekannte Düfte
Streifen ahnungsvoll das Land.[71])

Die Natur steht so rein und unberührt da, daß der Wanderer in ihr keine Anknüpfungspunkte für persönliche Wünsche oder Klagen findet. Um so kräftiger und hellsichtiger wird sein Auge für die geheimeren Beziehungen, die in dem Naturleben walten. Indem sein Schauen sich an der farben- und gestaltenreichen Oberfläche der Welt sättigt, vergeistigt es sich zugleich und dringt in den Sinn hinein, der sich in den sichtbaren Naturgestalten verkündigt. Dies ist aber nur möglich, weil sich diesem Schauen überall ein leise waltendes Denken zugesellt. In das künstlerische Schauen und Ahnen geht das Denken leitend, ordnend, klärend ein. Es ist ein künstlerisches Denken der Welt, ein

denkendes Schauen, was die stille und doch Großes ankündigende Frühlingsnatur in des einsam Wandelnden Seele geweckt hat. Hier ist philosophische Kontemplation vorhanden.

Jetzt wird es leicht sein, den Unterschied beider Äußerungsweisen des Geistes im allgemeinen anzugeben. Im philosophischen Gesinnungsglauben tritt neben dem denkenden Verhalten die Willensseite des Menschen stark hervor. Das moralische Bedürfnis, die Stimme des Rechten und Guten in uns verbindet sich mit unseren theoretischen Erwägungen. So entspringt eine Lebensanschauung, an der außer der Gewißheit des Denkens oder der logischen Gewißheit die Überzeugung des moralischen Glaubens beteiligt ist. Der zweite Typus dagegen, die philosophische Kontemplation, hat sein Eigentümliches darin, daß sich das denkende Verhalten mit künstlerischem Schauen und Ahnen verknüpft. Hier sprechen Bedürfnisse mit, die aus der Phantasie stammen, Bedürfnisse der Harmonie des Schönen, Erhabenen, Tragischen. So erwächst eine Lebensanschauung, die nicht, wie dort, von den moralischen, sondern von künstlerischen Idealen ihre Haltung und Färbung erhält. In Wirklichkeit verbinden sich nun beide Typen sehr häufig miteinander in verschiedenen Mischungen. Außerdem ergeben sich noch weitere Verwicklungen dadurch, daß sich beiden Formen religiöse Stimmungen und Bedürfnisse zugesellen können.

Beispiele für Gesinnungsglauben und Kontemplation.

Damit Ihnen klar werde, in wie zahlreichen Übergängen und Mischungen diese beiden Grundtypen auftreten können, will ich Sie an einige Schriftsteller erinnern, die ihrer Lebens- und Weltanschauung in der Form von Gesinnungsglauben und Kontemplation Ausdruck gegeben haben. Soll ich einen Philosophen nennen, an dessen Philosophieren, besonders dort, wo es populär auftritt, der Gesinnungsglaube in ausgesprochenster Weise Anteil hat, so muß ich auf Fichte hinweisen. Seine

Reden an die deutsche Nation, seine Schrift über die Bestimmung des Menschen und andere Schriften legen von den starken, unwiderstehlichen moralischen Triebfedern Zeugnis ab, die sein theoretisches Philosophieren bestimmen. Ein ausgezeichnetes Beispiel von Philosophie als Gesinnungsglauben aus der neuesten Zeit sind die Vorträge des Amerikaners Salter über die Religion der Moral.[72]) Das Nachdenken ist hier von moralischem Enthusiasmus im edelsten Sinne getragen. Nicht so einfach verhält es sich bei Fr. Th. Vischer. In allen Aufsätzen, die in den „Kritischen Gängen" und in der Sammlung „Altes und Neues" enthalten sind, fühlt man zwei für die Gedankengänge maßgebende Faktoren: eine kraftvolle, trotzig auf sich stehende, tragischer Erschütterungen bedürftige Männlichkeit und ein künstlerisches Betrachten reinster und intimster Art. Auch bei Schopenhauer ist die Philosophie bald mehr von Gesinnungsglauben, bald mehr von Kontemplation durchdrungen. Doch sind beide Bestandteile von wesentlich anderer Gestalt als dort. Auf der Seite des Ethischen herrscht zornige Anklage, verbissene Verachtung vor, denen sich dann doch wieder eine gewisse hochgestimmte, aber unthätige Trauer zugesellt. Und diese Trauer verläßt ihn auch dort nicht, wo sein Künstlerauge, still betrachtend und tief deutend, hoch über den Dingen schwebt. Hier darf auch Richard Wagner genannt werden, wenn auch das gedankenmäßig Philosophische bei ihm lange nicht in dem Maße hervortritt, daß er geradezu als Philosoph bezeichnet werden könnte. Wagners Gedanken zeigen sich vorwiegend durch ein heroisches, unerbittliches Wollen und eine erregteste Leidenschaftlichkeit des Fühlens bestimmt; auch dort, wo er sich zur Getragenheit und Heiligkeit künstlerischen Schauens mit ruhiger Macht erhebt, fühlt man überall den glühenden, bebenden Untergrund. Wer von Ihnen etwa seine Schrift

über Beethoven kennt, wird mir zustimmen. Von Schopenhauer und Wagner ist es nicht weit zu Nietzsche hin. Hier steht hinter den Gedankenverknüpfungen das revolutionäre Pathos eines tapferen, edlen, aber furchtbaren und gefährlichen Geistes, der die gesamte Kultur auf gründlichst veränderte Grundlage stellen will. Ja, es ist hier vielfach Lust an Härte, Lust an Bosheit gegenüber allem Weichen, Zahmen und Gewöhnlichen, was die Gedankengänge beeinflußt. Das völlige Gegenteil finden wir bei Lotze. In seinem „Mikrokosmus" gesellt sich dem Philosophieren vorwiegend ein sanfter ästhetischer Takt, eine fein entwickelte Geschmacksneigung zu. Es sind harmoniebedürftige, mildernde Stimmungen, die auf die Gestaltung seiner Philosophie einen unverkennbaren Einfluß ausüben.

Ob die Lebensanschauung sich mehr als Gesinnungsglaube oder als Kontemplation äußern werde, hängt von der Individualität ab. Willensmenschen werden ihre Lebensanschauung unter wesentlicher Mithilfe ihrer Gesinnung, ihres Charakters und Gewissens bilden. Dagegen wird bei vorwiegend auf ruhiges Schauen und Sinnen angelegten Naturen die Lebensanschauung mehr auf Grundlage von Kontemplation entstehen. Lessing kann für jene, Goethe für diese Form der Entstehung als Beispiel dienen. Besonders die Kontemplation erscheint mir als einer der beglückendsten menschlichen Zustände. Hier findet weder die imperativische Strenge der sittlichen Forderungen statt, noch die verzehrende Glut der religiösen Erregungen, noch auch die unpersönliche Kälte des wissenschaftlichen Denkens. Die Kontemplation schwebt hoch über den Dingen und versenkt sich doch innig in sie, sie ist Kühle und Wärme zugleich. Schauen und Fühlen und Denken sind in einem schönen Gleichgewicht, das den Menschen mit ernster Heiterkeit erfüllt.

Das Philosophische und das Persönliche in Gesinnungsglauben und Kontemplation.

Ist es denn aber nicht willkürlich und unsachgemäß, so werden Sie vielleicht längst gefragt haben, den Gesinnungsglauben und die Kontemplation als Philosophie zu bezeichnen? Die Philosophie als Wissenschaft scheint hierbei kaum noch in Frage zu kommen. Was gibt uns also das Recht, den Namen Philosophie so weit auszudehnen? Da ist nun allerdings festzuhalten: Gesinnungsglaube und Kontemplation sind nur so lange als Philosophie zu bezeichnen, als sie sich *den Entscheidungen des Denkens unterwerfen*. Die verwerfende oder billigende Stimme des Denkens muß die oberste Instanz für sie sein. Wo der moralische, künstlerische, religiöse Glaube sich unbekümmert um die Forderungen des Denkens bethätigt, dort kann füglich nicht mehr von Philosophie geredet werden. Und noch eins natürlich! Es muß bei Gesinnungsglauben und Kontemplation wesentlich um Gewinnung *einer Lebens- und Weltanschauung* zu thun sein. Sobald umgekehrt der Nachdruck darauf liegt, daß die moralische Gewißheit *das Handeln* bestimmt, das Phantasiebedürfnis auf *ästhetisches Genießen und Schaffen* ausgeht und das religiöse Bedürfnis das Gemüt *in das rechte Verhältnis zu Gott* setzen will, dann ist es natürlich die Sittlichkeit selbst, die Kunst selbst, die Religion selbst, was auf diese Weise hervorgeht, nicht mehr aber Philosophie. Diese ist von dem Zweck, daß ein Erkennen zu stande komme, unzertrennlich.

Allein jetzt scheint sich die umgekehrte Schwierigkeit zu erheben. Kommt denn, wenn es sich so verhält, in Gesinnungsglauben und Kontemplation dem moralischen, künstlerischen, religiösen Bedürfnis, neben dem philosophischen Nachdenken, noch irgend eine selbständige Bedeutung zu? Begleiten dann diese persönlicheren Faktoren die Entscheidungen des Denkens nicht als bloßes Echo, als bloßes Schattenbild?

Diese Frage muß mit aller Entschiedenheit verneint werden. In dreifacher Weise kommt diesem persönlicheren Glauben eine selbständige Rolle zu. *Erstlich* nämlich werden die bloß hypothetischen und wahrscheinlichen Annahmen, zu denen das philosophische Nachdenken gelangt, durch jene persönlicheren Gewißheitsquellen in festes unbedingtes Überzeugtsein verwandelt. Die Fragezeichen der wissenschaftlichen Philosophie verschwinden. Die skeptische Haltung, die von aller Metaphysik unzertrennlich ist, wird zur Glaubenssicherheit und Glaubensfreudigkeit. Ließ mich die wissenschaftliche Philosophie die Annahme z. B. eines geistigen Weltgrundes nur mit hoher Wahrscheinlichkeit machen, so fügen Gesinnungsglaube und Kontemplation aus den Tiefen der Persönlichkeit hinzu, was zur vollen, kräftigen Gewißheit fehlte.

Sodann aber greifen Gesinnung, Gemüt und Phantasie dem Nachdenken vor, sie eilen pfadfindend voraus. Selbst in der strengen Wissenschaft weist häufig die Phantasie dem vorsichtig schreitenden Denken den Weg; um wieviel mehr hier, wo der ganze lebendige Mensch in Thätigkeit ist! Aufgabe des Denkens ist es dann, zu prüfen, zu billigen oder zu verwerfen, was der freie Flug von Gefühl und Phantasie voraus erschaut hat.

Drittens aber kann Gefühl und Phantasie auch die Grenzen des dem Denken Erreichbaren überschreiten. Es gibt verschiedene metaphysische Probleme, bezüglich deren das Denken weder Ja, noch Nein auch nur mit Wahrscheinlichkeit zu sagen vermag. Die Frage der Unsterblichkeit gehört vielleicht hierher. Soll man aber darum Gemüt, Gesinnung und Phantasie verhindern, auf Grund *ihrer* Bedürfnisse sich eine Überzeugung hierüber zu verschaffen? Dies wäre Anmaßung von seiten des Denkens. Vielmehr mögen Gemüt, Gesinnung und Phantasie

in solchen Fragen, wie es die der Unsterblichkeit ist, ihrem eigenen Verlangen, ihrer subjektiven Nötigung folgen. Nur muß natürlich *eine* Bedingung erfüllt werden. Der auf diesem Weg gewonnene Glaube darf den sonstigen Ergebnissen des Denkens *nicht widersprechen*. Sobald die Annahmen, die wir auf Grund der Forderungen von Gemüt, Gesinnung oder Phantasie gewonnen haben, dem Denken geradezu *widerstreiten*, so müssen sie fallen gelassen werden. Das Denken muß auch hier oberste Instanz bleiben. Es glaube z. B. jemand aus Gemütsbedürfnis daran, daß das jenseitige Leben in einem thatenlosen seligen Anschauen Gottes bestehe. Doch sein Denken erhebt hiergegen dringende Einwände. Seine vernünftige Überlegung sagt ihm: wenn die Unsterblichkeit einen Sinn haben solle, so könne sie nur als sittliches Weiterstreben, dem sonach auch Kampf und Schmerz nicht fremd sein werde, gedacht werden. In diesem Falle müßte sich das Gemüt der Weisung des Nachdenkens fügen. Bliebe es dem Denken zum Trotz bei seinem Glauben, so könnte dieser nicht mehr zur Philosophie, auch nicht in ihrem weitesten Sinn, gerechnet werden. Es wäre dies ein unphilosophisches Verhalten. — Wir können jetzt zusammenfassend sagen: in Gesinnungsglauben und Kontemplation wirkt der persönliche Faktor in bezug auf den Grad der Gewißheit *verstärkend*, in bezug auf den Inhalt derselben teils *Richtung weisend*, teils geradezu *erweiternd*.

Die Wichtigkeit von Gesinnungsglauben und Kontemplation für die Gegenwart.

Um es nochmals zum Schlusse hervorzuheben: gerade in unserer Zeit ist der von mir charakterisierte Weg zur Gewinnung einer Lebensanschauung von besonderer Bedeutung. Die Ideale und Vorstellungen des Christentums haben für die weitesten Kreise jegliche bindende Kraft verloren. Selbst bei solchen, die in der Religion ein unersetzliches Gut der Mensch-

heit sehen, ist das unbehagliche Gefühl weit verbreitet, daß Christentum und moderner Geist in wesentlichen Stücken nicht zu einander passen. Unzähligen Menschen vermag die Religion nicht mehr jenen Halt und jene festen Weisungen für die Gestaltung der Lebensanschauung zu geben, die von ihr ehedem auf fast alle ihre Bekenner auszugehen pflegten.

Soll man nun wünschen, daß dort, wo die Lebensanschauung der positiven Religion ins Wanken geraten ist, die Skepsis an ihre Stelle trete? Ich will keineswegs leugnen, daß auf dem Boden selbst des weitgehendsten Skeptizismus reinste Sittlichkeit, edelste Menschlichkeit erblühen könne. Die Geschichte des Skeptizismus nennt uns zahlreiche Beispiele hierfür. Allein ebenso sicher scheint mir festzustehen, daß der Skeptizismus, wenn er zu einer herrschenden Macht im Kulturleben werden sollte, auf Sittlichkeit und Charakterbildung in weit höherem Grade schädigend als fördernd einwirken würde. Das Anwachsen des Skeptizismus würde der Tiefe und dem Reichtum des Gemüts- und Willenslebens, dem Gedeihen geschlossener Größe und origineller Charaktere hemmend entgegentreten.[73]) So entsteht denn für alle, die sich dem Glauben ihrer Religion nicht mehr anvertrauen können, die Aufgabe sich selbständig eine Lebensanschauung zu gestalten. Strenges wissenschaftliches Denken aber vermögen unter ihnen naturgemäß nur wenige zu handhaben. Da bietet sich nun der Weg dar, den wir kennen gelernt haben: unter Zuhilfenahme von Gemüt, Gesinnung und Phantasie ein freies Nachdenken über Leben und Welt auszuüben. So werden Gesinnungsglaube und Kontemplation gerade in unserer Zeit von besonderer Bedeutung, wo die bestehenden Religionen sich auflösen und doch noch kein neuer Glaube allgewaltig die Gemüter bezwungen hat.

Es ist daher nur in der Ordnung, wenn philosophische

Denker ihre Gedanken in Schriften von freierer und persönlicherer Form einem weiteren Publikum darbieten. Ich halte es für einen falschen wissenschaftlichen Stolz, jede populäre und persönlichere Darstellung der wissenschaftlichen Gedanken als eine Vergröberung der Wissenschaft von sich zu weisen. Die Wissenschaft ist nichts so Heiliges, daß es unter allen Umständen, auch dort, wo es sich um das Nutzbarmachen für Leben und Kultur handelt, gleichsam ein Frevel wäre, ihren Gedanken etwas von ihrer Strenge und Feinheit zu nehmen und sie in diesem Sinne zu vergröbern. Allerdings soll die Philosophie, *solange sie reine Wissenschaft sein will*, sich von allen Gemüts- und Phantasiebedürfnissen freihalten und nur den Thatsachen und der Logik des Denkens gehorchen. Aber sie soll ihre Aufgabe darin nicht erschöpft sehen. Ihre Wissenschaftlichkeit erleidet keinen Abbruch, wenn sie, *im vollen Bewußtsein davon, daß sie dies thut*, aus der Kühle und Strenge der reinen Wissenschaft heraustritt, sich mit Lebenswärme, Stimmung und Affekt erfüllt und sich so als eine zum ganzen Menschen sprechende Gewalt an weitere Kreise wendet. So vor allem wird sie zu einer klärenden und veredelnden Macht im Kulturleben.

Fünfter Vortrag:

Philosophie und Religion.

Will man das Verhältnis von Philosophie und Religion ins Auge fassen, so wird man zunächst über das Eigentümliche sowohl der Philosophie, als auch der Religion klar sein müssen. Über das Wesen der Philosophie haben wir uns zur Genüge verständigt. Es ist daher unsere erste Aufgabe, uns das Unterscheidende des religiösen Verhaltens zu vergegenwärtigen. Fragestellung.

Für unseren Zweck kommt es nun nicht darauf an, die religiösen Gemütsvorgänge erschöpfend zu zergliedern. Hier genügt es, wenn an die Eigenart des religiösen Verhaltens mit einigen Worten erinnert wird, die es von aller Philosophie in charakteristischer Weise unterscheidet. Übrigens werden wir, indem wir den entscheidenden Unterschied von aller Philosophie hervorheben, eben damit in den Mittelpunkt des religiösen Gemütslebens hineingeführt.

Vielfach herrschten und herrschen auch heute noch in der Religionsphilosophie und Theologie Ansichten, welche den Anteil weitaus überschätzen, der bei der Entstehung der Religion dem Vorstellen und Denken zukommt. Die Religion soll vorwiegend oder doch in erheblichem Grade einem theoretischen Bedürfnis des Menschen entstammen. Das denkende Bewußtsein des Menschen finde sich genötigt, vom Endlichen zum Unendlichen, von dem Abhängigen und Zeitlichen zum Unbedingten und Ewigen überzugehen; von diesem Ursprunge aus sei der Mensch Die Religion als Gemütsbedürfnis.

zur Religion gekommen.[74]) So wird die Religion vorwiegend als eine Befriedigung des Strebens nach Wahrheit angesehen. Hiergegen haben Spinoza, Kant, Schleiermacher, Feuerbach u. a. berechtigten Einspruch erhoben. Soweit auch ihre Meinungen auseinandergehen: darin stimmen sie alle überein, daß es nicht das Bedürfnis nach Erkenntnis Gottes ist, woraus die Religion entspringt. Worin werden wir nun positiv den Ursprung der Religion zu suchen haben? Es wäre einseitig, diesen allein in dem fühlenden Menschen, aber ebenso einseitig, ihn nur in dem wollenden Menschen zu suchen. Wir müssen das Fühlen und Wollen des Menschen zusammennehmen, die Zuständlichkeit des Gefühls mit der Thätigkeit des Wollens in eins fassen, wenn wir den Ursprung der Religion verstehen wollen. Am besten werden wir sagen können: es ist der bedürfende, wünschende, strebende Mensch, aus dem sich die Religion erzeugt. Im Bedürfen, Wünschen, Streben ist beides vorhanden: ein mächtiger Gefühlsuntergrund und ein Darüberhinauswollen. Feuerbach sagt: für den Religiösen seien die Wünsche seines Gemütes die allein gültigen Gesetze; Gottes Wesen sei in der Religion nichts anderes als das Wesen des menschlichen Gemüts.[75]) Geht er auch hierin in gewisser Hinsicht zu weit, so hat er doch darin recht, daß es die Wünsche unseres Herzens, die Bedürfnisse unseres Innenlebens sind, woraus Religion bei den Völkern und bei den Einzelnen ursprünglich entsteht.

Ursprung der Religion.

Machen wir uns das Hervorgehen der Religion aus den Bedürfnissen des Gemütes etwas klarer. Wäre auf der Erde für unsere Wünsche und unser Glück aufs trefflichste gesorgt, so würden die Menschen nur langsam, spärlich und lau zu einer Religion kommen. Gottfried Keller erzählt im „Grünen Heinrich“: der Held der Erzählung sei zum ersten Male in ein

bewußteres Verhältnis zu Gott getreten, als er, im Alter von sechs Jahren, von dem Schulmeister wegen einer kindlichen Antwort, die diesem als frech und durchtrieben vorkam, wiederholt an den Haaren geschüttelt wurde; da habe er flehentlich in seiner Angst gerufen: „Sondern erlöse uns von dem Übel“, indem ihm dabei Gott als hilfreicher Vater der Bedrängten vor Augen gestanden sei.[76]) In der That: was hier im kleinsten Rahmen geschieht, das vollzieht sich, nur in ernsteren und gewaltigeren Zügen, auch auf der großen Bühne des Lebens.

Der Mensch empfindet herb und schneidend die Kürze seines Wandelns auf Erden. Es ist, wie Hiob klagt: „Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt kurze Zeit, und ist voll Unruhe, gehet auf wie eine Blume und fällt ab, fliehet wie ein Schatten und bleibet nicht.“[77]) Und ist voll Unruhe — so flicht Hiob ein. Denn diese kurze Wanderung geschieht nicht mühelos, nicht in einem auch nur leidlich ungestörten Behagen; sondern die Welt ist voll von bangen Sorgen, niederdrückenden Leiden, ja selbst von verzehrenden, flammenden Martern, deren Unerschöpflichkeit an Weh niemand auszudenken vermag, und die das menschliche Leben in ein Jammerbild zu verzerren vermögen. Und wer ist sicher davor, daß er nicht von der sonnigen Höhe des Glücks plötzlich in eine Hölle finsterer Schmerzen gestürzt werde! Die grenzenlose Unsicherheit aller Dinge, die Schutzlosigkeit gegen die Tücken des Zufalls untergräbt das Lebensgefühl, erfüllt den Menschen mit Angst und Schrecken oder gibt ihm doch das Gefühl einer unwürdigen Abhängigkeit vom Endlichen und Erbärmlichsten. Gerade wenn wir scherzend an der bunten und glänzenden Oberfläche des Lebens dahinspielen, kann zuweilen an unserem Frohsinn mit dumpfer, widriger Beunruhigung der Gedanke nagen, daß jeden Augenblick das uns jetzt hold anlächelnde Leben ein drohendes,

ja tötendes Antlitz zeigen könne. Alles Glück ist auf nichts gebaut! Sind wir doch in keinem Augenblick davor sicher, daß uns schon der nächste in ein — man mag vom Jenseits denken, wie man will — jedenfalls metaphysisch grundverschiedenes Dasein stellt. Und dann ein Weiteres! Wir sehen die riesenhafte Macht des Bösen sich in der Brust des Menschen erheben, lockend und peinigend, Süßigkeit und Herrlichkeit verheißend und in Reue und Gewissensfolter werfend. Zu den schlimmsten Feinden in uns aber gehören die kleinen Schwächen; unmerklich anwachsend und uns unter dem Schein der Harmlosigkeit verstrickend, können sie uns in wahre Abgründe von Gewissenlosigkeit stürzen. Ohne schlecht und verdorben zu sein, können wir durch unbewachte Ausbreitung und Verstärkung kleiner Nachgiebigkeiten alle Herrschaft über uns verlieren und die Stimme des Besseren in uns ersticken. Und werden wir, angesichts der wuchernden Masse des Bösen, auch nur damit etwa einigermaßen getröstet, daß wir der Herzensreinheit überall eine gebührende Glücksfülle zugesellt und Verworfenheit von Unglück begleitet sehen? Vielmehr fällt jedermann das grelle Mißverhältnis zwischen Tugend und Glück in die Augen. Und wie selten ist auf Erden vollbefriedigendes Glück! Gerade wer nach vollem Glücke lechzt, erreicht es niemals, sondern umarmt immer nur Trugbilder des Glücks.

Solcher und ähnlicher Art sind die Stimmungen, die zur Geburtsstätte der Religion werden.[78]) Vor allem vom Christentum glaube ich, daß es beim Zusammenbruch der alten Welt aus Stimmungen des Irrewerdens, der Ratlosigkeit und Angst vor der Leere und Furchtbarkeit jener Zeiten herausgeboren wurde. Bei niedrig stehenden Völkern äußern sich die entsprechenden Stimmungen natürlich in einfacherer und roherer Form. Was ergibt sich nun mit menschlicher Notwendigkeit

aus einem so befruchteten Gefühlsboden? Ein Wünschen, Verlangen, Sehnen mannigfaltiger Art, doch stets mit dem Grundzuge, daß der Mensch von dem nichtigen irdischen Dasein befreit, erlöst und in ein wahreres, reineres, seligeres Dasein hinaufgerettet sein will. Religion ist Erlösungsbedürfnis. Indem ich diese Wirkung jener Stimmungen etwas näher betrachte, sehe ich auch hier von den kulturlosen Völkern ab.

Angesichts der Unsicherheit des menschlichen Lebens und angesichts der äußeren und inneren Schranken, die überall der Glückseligkeit gesetzt sind, entsteht das Verlangen nach gefestigterem und reinerem, wohl gar nach schrankenlosem Glück, nach Seligkeit. Mag dieses Glück roher oder edler, mehr als üppiges Genießen oder mehr als stiller Friede oder mehr als freudiges sittliches Streben vorgestellt werden: immer ist es eine unvergleichlich höhere Art von Glückseligkeit, eine Glückseligkeit ohne Überdruß und Langeweile, ohne störende Zufälle und erniedrigende Beimischungen, wonach das glücksbedürftige Menschenherz dürstet. Damit verknüpft sich nun etwas anderes.

Angsichts der Vergänglichkeit und vor allem des Todes erfaßt uns die Sehnsucht nach einem wandellosen Dasein, nach einer übersinnlichen, wahreren, wertvolleren Welt, nach einer Welt, in der es keinen Zufall gibt, sondern alles nach Vernunft- und Wertverhältnissen geordnet ist. Und wir wollen selbst an diesem Ewigen und Übersinnlichen teilnehmen. Wir verlangen, selbst mehr zu sein als Staub und Kot; wir verlangen, mit unserem eigenen Wesen im Ewigen zu stehen und zu wurzeln. Und nach einer ähnlichen Richtung wird unser Wünschen und Sehnen getrieben, wenn wir die Macht des Bösen in der Menschheit und vor allem in der eigenen Brust auf uns wirken lassen.[79])

Und nun ein weiterer Schritt! Aus diesem Verlangen

entspringt unmittelbar die Gewißheit, daß der Gegenstand desselben wirklich sei. Das Verlangen nach Seligkeit und einer wandellosen übersinnlichen Welt ist so unwiderstehlich, daß sich unmittelbar die Gewißheit daran knüpft: es könne nicht anders sein, es müsse eine übersinnliche Welt geben, die uns Seligkeit und wahren Wert verbürgt. Besonders wird das Überwältigende dieser Gewißheit uns fühlbar, wenn wir uns den Eindruck des Todes vergegenwärtigen. Hierüber sagt Paulsen treffliche Worte. Gerade weil die Thatsache des Todes unserem Wünschen und Wollen so aufregend und höhnend widerspreche, erzeuge sich vor allem unter ihrem Eindruck die Gewißheit einer höheren Welt, „die Aufwiegung der sinnlichen Welt durch die übersinnliche".[80]) Schließlich aber richtet sich diese Gewißheit auf ein Urwesen, an dem die ganze übersinnliche Welt, aller Wert und alle Seligkeit hängt: auf Gott. Die Religion wird so zur unmittelbaren Herzensgewißheit von Gott. In der Religion fühlt sich der Mensch unmittelbar als Gott nahe, als ihm wert, als unter der Gewalt und dem Schutze Gottes stehend. Und wo es zu den höchsten Gestaltungen der Religion kommt, dort steigert sich diese Gewißheit zum Gefühl der Einheit mit Gott, des liebenden Lebens in Gott.

Die religiöse Gewißheit.

Wie verschieden aber auch der Inhalt dieser Gewißheit in den Religionen sein mag, immer ist es eine besondere Art von Gewißheit, die sich von allen anderen Formen der Gewißheit charakteristisch unterscheidet. Man pflegt die religiöse Gewißheit mit besonderer Betonung als Glaube zu bezeichnen. Die religiöse Gewißheit kommt nicht durch Denken und Schließen zu stande; sie ist wesentlich anders geartet als die wissenschaftliche oder logische Gewißheit. Sie ist aber auch nicht gleichbedeutend mit moralischem Glauben und noch weniger mit künstlerischem Bedürfnis. Die religiöse Gewißheit ist völlig

eigener Art, wenn auch dem moralischen Glauben nahe verwandt. Sie ist ein intuitives Erleben der ungeteilt fühlenden und wollenden Persönlichkeit, und zwar ein Erleben, das sich auf ein übersinnliches Seiendes — auf Gott — richtet, nicht auf ein Sollen, wie der moralische Glaube.

Es kommt hier nicht darauf an, den religiösen Glauben von den anderen Arten der Gewißheit genau abzugrenzen. Nur soviel möchte ich hervorheben, daß der religiöse Glaube in allen Formen eine Gewißheit des inneren Erlebens ist. Allenthalben beruht die religiöse Überzeugung auf einem eigentümlichen subjektiven Ergriffensein, auf einer gewissen Überwältigung des Gemüts. Dies gilt auch von den Formen des Glaubens, die sich auf eine übernatürliche Offenbarung gründen. Von den Vertretern des Offenbarungsglaubens wird dies freilich zumeist in Abrede gestellt. Nach ihrer Versicherung steht der Gläubige unmittelbar der objektiven Wahrheit gegenüber und eignet sich diese an, weil es die objektive Wahrheit ist. In der Religion offenbare sich uns unmittelbar eine objektive Autorität, und die religiöse Gewißheit bestehe eben in der Anerkennung derselben. Hiernach wäre für den Standpunkt der übernatürlichen Offenbarung die Teilnahme an der objektiven Wahrheit das Erste, woraus sich dann die religiöse Gewißheit als das Abgeleitete ergeben würde.

Ich behaupte dagegen, daß, auch wenn es eine übernatürliche Offenbarung gäbe, wir doch nur auf Grund einer subjektiven Gewißheit derselben innewerden könnten. Auch der Orthodoxe — wofern er nur fähig ist, den religiösen Vorgang im menschlichen Gemüt unbefangen zu betrachten — müßte zugeben, daß eine gewisse subjektive Ergriffenheit das Erste, die Überzeugung von dem übernatürlichen Offenbarungsinhalte das Zweite ist. In welcher Form allein kann denn

die übernatürliche Offenbarung an uns herankommen? Doch nicht anders als in Form von Mitteilungen, die uns durch das Lesen der heiligen Schriften oder auf mündliche Weise von seiten der Eltern, Priester, Lehrer u. s. w. zu teil werden. Diesen Mitteilungen haftet doch nun aber das Merkmal des übernatürlich Geoffenbarten keineswegs so an, wie etwa dem Apfel die Merkmale des Rundlichen, Rötlichen, Süßen u. dgl. anhaften. Vielmehr bedarf es eines weiteren Schrittes, eines Dazuthuns, Ergänzens, Deutens von unserer Seite, wenn jene Mitteilungen auf eine übernatürliche Offenbarung bezogen werden sollen. Dieser Übergang kann auf doppelte Weise geschehen. *Entweder* schließt der *Verstand* von der Beschaffenheit des mitgeteilten Inhalts auf eine übernatürliche Offenbarung als seine Quelle. Dieses Verfahren würde der Wissenschaft angehören und geht uns daher hier nichts an. *Oder* der Übergang zur übernatürlichen Offenbarung geschieht auf dem Wege *intuitiver, gefühlsmäßiger Deutung*. Jene Mitteilungen bringen eine derartige Ergriffenheit, Erschütterung, Beseligung in uns hervor, daß wir uns unwiderstehlich genötigt fühlen, sie für übernatürlich geoffenbart zu halten. Dieser zweite Weg gehört der Religion an. Hier knüpft sich also an gewisse Mitteilungen ein solcher Gemütseindruck, daß wir darin unmittelbar der übernatürlichen Herkunft jener gewiß zu werden glauben. So beruht also die religiöse Überzeugung auch in dem Falle, wo sie sich auf eine übernatürliche Offenbarung beruft, auf einem subjektiven Erleben, auf einer innerlichen Erfahrung.

Wir werden den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung nicht als ein wesentliches Bestandstück der religiösen Gewißheit, noch gar als Hauptsache darin anzusehen haben. Jener Glaube kann nur als eine äußerliche, fremdbleibende

Verstärkung derselben gelten. Wer ohne Berufung auf eine übernatürliche Offenbarung seines Gottes gewiß ist, dem ist seine innere Ergriffenheit ein vollgenügendes Zeugnis dafür, daß ein seinem inneren Erfahren entsprechendes Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott in Wahrheit besteht. Er tritt nicht aus seinem Selbst heraus, er sucht nicht anderwärts Hilfe und Grundlage für sein religiöses Erleben; sondern sein inneres Erleben selbst ist ihm unmittelbar Bürgschaft für die objektive Wahrheit der darin ergriffenen übersinnlichen Verhältnisse. Wer sich dagegen auf eine übernatürliche Offenbarung beruft, der läßt sich seine religiöse Gewißheit durch eine fremde Autorität verbürgen. Das Zeugnis seines Selbstes, die Nötigung und Beseligung, die er in sich selbst findet, ist ihm nicht genug; er will die Gewißheit des Menschen auf eine von außen her verkündete Gewißheit stellen, er will den Menschen in dem, was seine eigenste Leistung sein müßte: in dem Heiligtum seiner Gewißheit, auf „Heteronomie" gründen.

Wenn dies aber auch nur möglich wäre! Der Orthodoxe vergißt, daß er mit der Berufung auf eine übernatürliche Autorität die subjektive Gewißheit des eigenen Erlebens keineswegs überflüssig macht. Wir haben ja gesehen: die Gültigkeit der übernatürlichen Autorität kann uns nur darum feststehen, weil uns *das Zeugnis des eigenen Innern* sie anerkennen heißt. Der Orthodoxe möchte um jeden Preis der bloß subjektiven Gewißheitsquelle entrinnen; allein indem er an ihrer Stelle ein anscheinend schroff und unbedingt objektives Gewißheitsprinzip aufstellt, ist er in Selbsttäuschung begriffen. Denn dieses Gewißheitsprinzip kann für uns nur auf Grundlage der Gewißheit inneren Erlebens vorhanden sein. Er gerät also immer wieder in dieselbe Gewißheitsquelle hinein, die er so gern vermeiden möchte. Der Orthodoxe sucht seine Gewißheits-

grundlage unmittelbar in den Höhen des Himmels, allein die felsenfeste Burg, die er hier innezuhaben glaubt, verwandelt sich in ein Luftgebilde; er stürzt auf die Erde herab und findet sich, nachdem er hier zur Besinnung gekommen ist, allein auf sein eigenes Inneres gestellt. — Man wird bei supranaturalistischen Dogmatikern häufig den hier angedeuteten Widerstreit antreffen: sie wollen das Prinzip inneren Erlebens durch das objektive Offenbarungsprinzip überwinden und fallen doch immer wieder in jenes zurück. Besonders deutlich ist mir dies bei Kaftan entgegengetreten.[81])

Die Religion — eine wesentliche Seite des Innenlebens.

Wir fragen nun weiter: wie hat sich die Philosophie zur Religion zu stellen? Um hierüber ins reine zu kommen, muß zunächst ein Punkt entschieden sein. Ist Religion eine unentbehrliche Seite in der Vollendung des Innenlebens? Gehört zum Idealmenschen als eine unerläßliche Bethätigung auch das religiöse Verhalten? Oder haben jene klugen Weltmänner recht, die da behaupten: für die niedrigeren Bildungsstufen des Menschen sei die Religion allerdings eine passende Gefühls- und Vorstellungsweise, ja sie bilde eine wichtige Stütze für die Aufrechthaltung der Moral, sowie der segensreichen äußeren Ordnungen in Staat und Gesellschaft; sowohl der Moralphilosoph, als auch der Politiker müsse daher das Vorhandensein eines religiösen Glaubens in den breiten Volksschichten wünschen; dagegen seien die Wissenden, die Aufgeklärten, die freien Geister dem Gängelbande der Religion entwachsen. Sollen wir in der That glauben, daß Wissenschaft und Aufklärung die Religion überflüssig machen, daß selbst der reinsten Religion etwas von Verdunkelung und Verdumpfung des Geistes unabtrennbar anhänge?

Sollen wir diese Frage beantworten, so muß ich Sie bitten, sich mit mir innig und verständnisvoll in das Eigentümliche des religiösen Gefühls zu versetzen. Die Religion bringt das Innerste des Menschen in unmittelbare Beziehung zum Unendlichen und Ewigen. In der Religion ist es nicht so, daß, wie in Kunst und sittlichem Handeln, das eigentliche und unmittelbare Ziel, worauf sich das Interesse richtet, in einzelnen endlichen Gegenständen oder Thätigkeiten bestünde und das Göttliche nur dahinter geahnt und mittelbar ergriffen würde. In der Religion lebt das Herz nicht in den weltlichen Dingen, die in ihm dann vielleicht nebenbei und mittelbar auch ein Gefühl vom Ewigen aufsteigen lassen könnten; sondern hier will sich das Herz unmittelbar mit dem Gefühl des Ewigen selbst erfüllen; der Mensch will sich mit dem Weltgrunde selbst berühren, in Einheit mit Gott treten, sich an Gott hingeben. Der religiös Erregte kennt nur ein Ziel: sein Inneres von dem Urquell des Lebens durchfluten zu lassen. Ihn locken nicht die Farben und Gestalten der Kunst, nicht der Thatendrang des Handelns; ihn zieht es in die Stille des Ewig-Einen hinab.

Und wie der religiöse Mensch sich unmittelbar dem ewigen Mittelpunkt der Welt zuwendet, so ist es auch der Mittelpunkt des eigenen Selbstes, der nach dieser Einigung strebt. Das religiöse Leben geht in der letzten ungeteilten Tiefe des Ich vor sich, in der gestaltlosen, zurückgezogensten Innerlichkeit des Herzens. Das sittliche Leben ist Handelnwollen, hier tritt das Ich aus sich heraus. Im künstlerischen Betrachten und Schaffen kommt alles auf das Schauen, auf Hingabe an die sinnlichen Gestalten an; auch hier also tritt das Ich aus sich heraus. Ganz anders dagegen in der Religion. Hier bleibt der Mensch, indem er sich gegen Gott aufthut, doch in seine keuscheste Innerlichkeit versenkt. Doch ist diese Innerlichkeit nicht in Gegensatz gegen das übrige Wesen des Menschen zu stellen.

Der Mittelpunkt, in dem die Religion den Menschen ergreift, ist als lebendiger Mittelpunkt zu fassen, der das ganze Leben durchdringt, durchwärmt, erhöht, neugestaltet. Religion ist dieses Verborgenste und Offenbarste, dieses Zarteste und Mächtigste.[82])

Jetzt können wir sagen: die Religion ist darum eine unersetzliche Bethätigung des Menschlichen, weil in ihr der Lebensmittelpunkt des Menschen unmittelbar, hüllenlos, scheidewandlos in Einheit mit dem Ewigen tritt. Mag der Religionslose sich in Kunst, Philosophie und Handeln noch so innig dem Idealen widmen, so mangelt ihm doch etwas Wichtiges: es ist nicht der ewige Weltgrund selbst, dem er sich unmittelbar zuwendet, und es ist nicht die geheimste ungeteilte Innerlichkeit seines Wesens, die er mit dem Ewigen zusammenschließt. So bleibt der Religionslose gerade mit der einfachen Grundtiefe seiner Persönlichkeit in Endlichkeit und Vereinzelung stehen; es kommt bei ihm nicht bis zu restloser Durchdringung mit dem Unendlichen. Gerade sein Ichgefühl, seine intimste Daseinsgewißheit bleibt außerhalb der Vereinigung mit dem geistigen Urgrunde stehen. Wir werden daher auch dem bekannten Goetheschen Spruch nicht zustimmen, der Kunst und Wissenschaft selbst schon für die wahre Religion ansieht:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.

Durch das Gesagte erklärt es sich auch, daß von der Religion eine tröstende, in aller Trübsal aufrecht erhaltende Kraft ohnegleichen ausgeht, und daß auch die Triebfedern des sittlichen Handelns, besonders wo es sich um Kampf gegen arge Versuchungen handelt, durch festes Wurzeln in der Religion in hohem Grade verstärkt werden können. Freilich kann eine Religion so tief ins Sinnliche herabsinken, so sehr der Bequemlichkeit und Trägheit der Menschen schmeicheln, daß diesen guten Wirkungen tiefe Schädigungen des sittlichen Lebens mit Übergewicht gegenüberstehen. Und wer wüßte nicht aus der Kulturgeschichte verschiedene Gestaltungen von Religionen zu nennen, die überwiegend sittlich erschlaffend und verwildernd einwirkten! Allein alles in allem genommen, wird man doch sagen können: auf der Erde würde es bei weitem nicht soviel Standhaftigkeit im Ertragen von Leiden, soviel mildes Lächeln in Widerwärtigkeiten, soviel aufopfernde und verzeihende Liebe, soviel Barmherzigkeit, soviel stille, schmucklose Pflichterfüllung gegeben haben, wenn nicht Religion — um mit Friedrich Vischer zu reden — die Herzen der Menschen durchschüttert, durchweicht, durchmürbt hätte.[83]) Man darf hiergegen nicht die unleugbare Thatsache einwenden, daß durch religiöse Vorurteile sehr oft Lieblosigkeit, Härte, Verfolgungssucht genährt wurden. Denn es fragt sich, ob, falls an Stelle der religiösen Vorurteile ein religiöses Vakuum getreten wäre, sich nicht noch weit schlimmere sittliche Zustände eingestellt hätten. Ich glaube: selbst ein grober und sinnlicher Glaube leistet in sittlicher Beziehung für die Massen des Volkes in der Regel Edleres als eine an seine Stelle tretende materialistische oder skeptische Aufklärung. Zwar gibt es zahlreiche Agitatoren, die den Arbeitern die Aussicht, daß im Gefolge ihrer sozialen Lehren die Religion bald von selbst aussterben werde, als etwas beglückendes hinstellen. Allein mir erscheinen diese Männer, wiewohl sie sich ihren Zuhörern als die wahren Volksbeglücker anpreisen, als kläglich schlechte Kenner des Menschenherzens, als höchst unkundige Beurteiler der Bedingungen, unter denen sich das Gemüt des Volkes am befriedigtesten und glücklichsten fühlen werde.

Der parteischablonenmäßige Haß gegen alle Religion läßt diese Volksfreunde so oberflächlich und entstellend als möglich über die veredelnden Wirkungen der Religion urteilen.[81])

Schon aus dem Gesagten wird sich Ihnen das Gefühl mitgeteilt haben, daß wir die Religion in weitherzigem Sinne fassen wollen. Wir werden die wesentlichen Erfordernisse der Religion nicht etwa bloß dort erfüllt finden, wo sich das Herz an einen wunderthätigen, mit menschlichen Gefühlen und Vorstellungen ausgestatteten Gott wendet. Wir werden den Tempel der Religion auch für freiere Gestaltungen öffnen. Uns wird aus Schillers Lied an die Freude und aus dem bekannten Ergusse Fausts gegenüber dem bange fragenden Gretchen, aus Jean Pauls Hesperus oder Titan und aus Richard Wagners Nibelungendichtung ein religiös tief erregter Gefühlsuntergrund entgegentreten. Ja, uns werden Spinoza, als er von der Synagoge aus der Gemeinde ausgestoßen wurde, und Fichte, als man ihn des Atheismus wegen verfolgte, als von der heiligen Weltmacht tief ergriffene Männer erscheinen.

Gott als der einheitliche geistige Grund alles Seins — die Voraussetzung der Religion.

Der Gegner wird uns nun vielleicht einwerfen, daß doch noch gar nicht ausgemacht sei, ob nicht durch die Wissenschaft von vornherein die Religion unmöglich werde. Ist es denn so sicher, daß die Philosophie eine solche Auffassung vom Weltgrunde notwendig oder auch nur möglich mache, daß zu ihm ein religiöses Verhalten stattfinden könne? Das fromme Gemüt will sich durch die Einheit mit seinem Gott feierlich gestimmt, geborgen, erhoben fühlen, es will ihm anbetend, vertrauend, liebend nahen. Hierzu ist aber offenbar nicht jede Gestalt des Unendlichen geeignet. Hätte z. B. der Materialismus recht und bestünde demgemäß wirklich der Weltgrund in der unendlichen, ewigen, vernunftlosen Materie, so würde jedes religiöse Verhalten einfach zum Unding. Wenn Strauß in

seinem alten und neuen Glauben es auf Grundlage des Materialismus doch zu einer Art Religion, allerdings einer sehr dünnen und wässerigen, kommen läßt, so ist ihm dies nur darum möglich, weil er, ganz im Widerspruch mit seinen Grundsätzen, das materielle Universum mit einem Male als ein vernünftiges und gütiges Wesen betrachtet.

Es sei hier nun offen eingestanden: der Gegner hat darin recht, daß unser Erweis von der Unentbehrlichkeit der Religion auf einer Voraussetzung beruht. Er hat nur Gültigkeit, falls uns die Philosophie nötigt oder wenigstens erlaubt, einen solchen Gott anzunehmen, wie ihn die Religion brauchen kann. Indessen können wir, denke ich, diese Voraussetzung getrost bejahen. Nach meiner Überzeugung führt auch die bedächtigste Philosophie zu einem Begriffe vom Unendlichen, auf dessen Grundlage es Religion geben kann. Um religiöse Gefühle zu Gott zu hegen, ist es keineswegs nötig, an einen mit menschlichen Affekten und Leidenschaften ausgestatteten Gott zu glauben, der wie ein absoluter Monarch die Welt regiert und nach Belieben selbständig in den Lauf der Dinge eingreift. Religion bedarf eines solchen Gottes nicht; auch dem heißesten und verzehrendsten religiösen Fühlen kann es genügen, wenn Gott der einheitliche geistige Grund aller Dinge ist; wunderthätiges Eingreifen und andere Vermenschlichungen Gottes sind ihm entbehrlich. Haben wir die Gewißheit, daß Gott der geistige Urquell alles Lebens ist, die Gewißheit, daß die Welt allenthalben die Tiefe und Herrlichkeit dieses Urgrundes offenbart, so kann sich auf diesem Boden, auch ohne übernatürliche Zusätze, innige Lebensgemeinschaft mit Gott, also Religion, entwickeln.

Fragestellung in betreff der voll-

Wir fragen jetzt: wie hat sich die Philosophie des weiteren zur Religion zu stellen? Bisher steht uns fest: wenn

kommenen Gestalt der Religion.

wir uns das Idealbild des Menschen entwerfen, so gehört das religiöse Verhalten als ein Grundzug hinein. Nun aber sind offenbar nicht alle Formen der Religion hierfür in gleichem Grade geeignet. Wir werden eine vollkommene Gestalt der Religion zu unterscheiden haben, und nur von dieser vollkommenen, höchsten Weise des religiösen Verhaltens werden wir behaupten, daß sie dem Menschen überhaupt, auch dem aufgeklärtesten und weisesten, unentbehrlich sei.

Welche Bedingungen hat denn nun das religiöse Verhalten zu erfüllen, damit es den höchsten Ansprüchen genüge? Wie haben wir über das Ziel, dem die Entwicklung der Religion zuzustreben hat, philosophisch zu urteilen?

Ich kann es nun nicht als meine Aufgabe ansehen, Ihnen meine Überzeugung über den Glaubensinhalt der vollkommenen Religion, wie ich sie mir vorstelle, ausführlich vorzutragen. Nur wenige Andeutungen werde ich später hierüber geben. Dagegen möchte ich Ihr Interesse etwas eingehender einer formalen Bedingung zuwenden, die erfüllt sein muß, wenn das religiöse Verhalten den Ansprüchen, die Wissenschaft und Philosophie mit Recht stellen dürfen, genügen soll.

Die Vernunftreligion in ihrer allgemeinsten Bedeutung.

Um es mit einem Worte zu sagen: das Ziel der Religion ist, zur Vernunftreligion zu werden. Sie dürfen dabei nicht an das Schwinden des Gefühls, an die Ersetzung desselben durch Begriffe und Erwägungen des Verstandes denken. Das unmittelbare Element, in dem die Religion lebt, ist und bleibt Gefühl und Gefühlsgewißheit. Nur soviel soll mit jener Forderung gesagt sein: auch das religiöse Glauben und Leben hat sich durchweg der Kritik des Denkens, den Entscheidungen der Vernunft zu unterwerfen. Das Denken steht und fällt mit dem Anspruch, in allen Angelegenheiten des Menschen, in denen es sich um Gewißheit, Glauben, Fürwahrhalten handelt, die höchste Entscheidung zu haben. Das Denken ist unduldsam; es kann keine weder ebenbürtige, noch gar übergeordnete Gewißheitsquelle neben sich im Menschen ertragen. Vor den Aussprüchen des Denkens müssen alle anderen Gewißheitsarten, auch die religiöse Gefühlsgewißheit, zurücktreten. Wollte diese sich den Entscheidungen der denkenden Vernunft nicht fügen, sondern sich ihr gegenüber auf eigene Füße stellen, so würde dies zu dem unerträglichen Zustande zweier verschiedener Wahrheiten im Menschen führen. Ist das Denken einmal mit Bewußtsein als solches geübt und anerkannt, so steht es als selbstherrlich da, als selbstherrlich in dem Sinne, daß in allen Angelegenheiten des Fürwahrhaltens nichts vorkommen darf, was nicht durch die logische Vernunft gutgeheißen würde. Als „der erhabene Fremdling, der Gedanke," auf die „entwölkte Stirn" des Menschen trat,[85]) da trug er sofort die Bestimmung zum Herrschen in sich.

Hat sich nun so die religiöse Gewißheit den Ansprüchen des Denkens zu fügen, so ist ihr darum doch keineswegs aller freie Spielraum genommen. Sie dürfen sich das Verhältnis beider nicht so vorstellen, als ob sich der religiöse Glaube nicht ausbilden dürfte, bevor die Grundlage einer philosophischen Lebensanschauung gelegt wäre. Dies wäre eine Vergewaltigung, die sich das religiöse Gefühl niemals gefallen lassen wird. Das religiöse Fühlen ist auch innerhalb der Vernunftreligion nicht an die bedächtigen Schritte des Denkens gebunden; es kann sich nach eigenem Bedürfnisse seinen Weg suchen, in kühnem Höhenflug dem Denken vorauseilen, es kann sich auch in solche Geheimnisse von Welt und Gott versenken, für die das philosophische Denken auch nicht eine irgendwie wahrscheinliche Lösung zu geben weiß. Nur wird stets die Bedingung zu erfüllen sein: alle Aufschwünge und Versenkungen des reli-

giösen Gefühls sind der Aufsicht und Entscheidung des Denkens zu unterwerfen. Steht irgend ein Glaubensinhalt mit der Kritik des freien und selbstherrlichen Denkens in Widerspruch, so muß derselbe auch für das religiöse Gefühl gerichtet sein. Es muß sich das religiöse Gefühl von vornherein die Richtschnur einverleibt haben, stets in Übereinstimmung mit dem denkenden Verhalten seinen Glaubensinhalt auszubilden. Nichts steht daher zu dem Wesen der Vernunftreligion in schrofferem Widerstreit als der religiöse Grundsatz Tertullians oder auch Pierre Bayles, der Vernunfteinsicht zu Trotz und Hohn gerade an das Widervernünftige zu glauben. Aber unverträglich mit ihr ist auch das Verhalten der mittelalterlichen und modernen Scholastik. Diese stellt den religiösen Glauben — freilich nur in einer bestimmten kirchlichen Form — als unantastbar durch das Denken, als ihm schlechtweg übergeordnet hin, geht aber dann die Philosophie dennoch um die Gefälligkeit an, mit ihren Werkzeugen und Waffen dienstbereit die unumstößlichen Lehrsätze dieser Religion auf das beste zu rechtfertigen. Kant sagt trefflich: wenn die Theologie die Philosophie als ihre Magd bezeichne, so bleibe doch noch immer die Frage: ob diese ihrer gnädigen Frau die Schleppe nachtrage oder die Fackel vortrage.[86]) Die scholastische Unterordnung des Denkens unter die Dogmen der christlichen Kirche, wie sie im Mittelalter üblich war und auch heute noch in der offiziellen Philosophie der katholischen Kirche als Anachronismus vorkommt, bezeichnet eine Entwicklungsstufe des Geistes, auf der das Denken noch nicht zum klaren Bewußtsein dessen, was es bedeutet, und was es beanspruchen darf, gelangt ist.

Über das psychologische Zustandekommen der Vernunftreligion.

Hier erhebt sich eine interessante Frage, an der ich doch nicht ganz vorübergehen möchte. Wie haben wir uns denn den Vorgang in unserer Seele vorzustellen, durch den die Unterordnung der religiösen Gefühle unter die Entscheidungen der Vernunft zu stande kommt? Offenbar kann davon keine Rede sein, daß die religiösen Gefühle sich nicht früher regen dürfen, als die Vernunft ihre Aussprüche gethan hat. Ein kräftiges religiöses Gemüt verurteilt sich nicht so lange zu stummer Ruhe, bis die Vernunft es anweist, sich so oder anders zu entfalten; sondern es schlägt schon vor den Feststellungen der Vernunft in festem Selbstvertrauen seine eigenen Wege ein. Und ebensowenig darf man annehmen, daß die Bedürfnisse des religiösen Gemüts sich in allen Fällen leicht und gern nach den Entscheidungen der Vernunft richten und umgestalten werden. Eine solche Gefügigkeit und Geschmeidigkeit gegenüber den Ansprüchen der Vernunft darf man von den religiösen Gefühlen nicht erwarten.

Soll denn nun also die Übereinstimmung des religiösen Innenlebens mit den Forderungen der Vernunft für eine Sache des individuellen Zufalls erklärt werden? Ist die Vernunft gänzlich unfähig, die religiösen Gefühle zu ordnen und, wo dies geboten sein sollte, auch umzugestalten? Soweit werden wir nicht gehen dürfen; doch aber wird nicht bestritten werden können, daß das Entstehen der Vernunftreligion eine bestimmte Beschaffenheit der Persönlichkeit zu seiner Voraussetzung hat. Nur wo die Persönlichkeit in ihrem Grunde auf eine harmonische Entwicklung von Verstand und Gemüt angelegt ist, nur wo von Hause aus das denkende, kritische Verhalten und das Bedürfen und Verlangen des Herzens aus derselben ungeteilten Quelle stammen: nur dort kann sich die Vernunftreligion entfalten. Es gibt Menschen, denen das schmerzvolle Schicksal einer zwiespältigen Entwicklung von Kopf und Herz auferlegt ist. In allen Angelegenheiten des Idealen und Übersinnlichen ist ihr Verstand von bezweifelnder, zersetzender, verneinender Haltung; wo ihr Gemüt fordert, bejaht, ergreift, dort setzt ihr

Denken Kritik und Spott entgegen. Oder es kann auch der umgekehrte Fall vorkommen: Herz und Charakter haben einen Zug zum Unglauben in sich, sie können vom Sinnlichen und Diesseitigen nicht loskommen, während die ruhige Erwägung des Verstandes vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinführt. Der Verstand findet allein in Gott Grund und Halt der endlichen Welt, allein Gemüt und Gesinnung vermögen sich nicht mit dieser Überzeugung zu erfüllen, sich nicht aus haltlosem Schwanken zu erheben. In beiden Fällen kann es wohl zu einem ernsten Streben nach Vernunftreligion, zu sehnsuchtsvollen Anläufen hierzu kommen, allein als feste, dauernde Haltung des Innenlebens wird sie sich hier nicht entwickeln können.

Soll dies erreicht werden, so muß die Entfaltung des Innendaseins unter glücklicheren Bedingungen stehen. Die Persönlichkeit muß in ihrem denkenden und in ihrem gefühlsmäßigen Verhalten von einem Leben durchströmt sein. Dieselbe individuelle Gesetzmäßigkeit muß beide Seiten der Persönlichkeit, die theoretische und die praktische, beherrschen. Dann wird es ohne Schwierigkeit geschehen, daß das religiöse Fühlen im wesentlichen dieselben Wege einschlägt, die uns die denkende Vernunft führt, und der Klärung, Läuterung, Ausweitung, Befreiung, die von der Vernunft ausgeht, bereitwillig zugänglich ist. Auch in solchen harmonisch angelegten Persönlichkeiten freilich wird es zu Zwiespältigkeiten zwischen Gefühl und Vernunft kommen können; doch werden diese nur vorübergehender Natur sein. Denn das Gemüt sieht hier in der Vernunft von vornherein keineswegs eine feindliche, zerstörende Macht, sondern eine freundliche Helferin und öffnet sich daher gern und freudig ihren Einwirkungen. Und es thut dies um so leichter, als hier die Überlegungen der Vernunft an sich selbst schon

von der Wärme des Gefühls, von der Lebendigkeit der vollen Persönlichkeit begleitet sind. Innere Arbeit gehört auch auf diesem harmonischen Boden dazu, daß Vernunftreligion entstehe und erstarke; ich möchte keineswegs behaupten, daß die Vernunftreligion jenen glücklich angelegten Naturen gleichsam in den Schoß falle. Vielmehr muß sich die Persönlichkeit mit Energie in die Überzeugungen der Vernunft gleichsam hineinlegen, unser Wille muß ernst und nachhaltig auf die Durchdringung des Gefühls mit Vernunft gerichtet sein, und das Gefühl muß sich davor hüten, sich eigenwillig auf sich zu steifen. Auch harmonische Naturen werden sonach Mühe und Arbeit aufzuwenden haben, wenn sie sich zur Vernunftreligion erheben und sich darin befestigen wollen. Doch ist dieses Streben hier — im Gegensatze zu dem unglücklichen Schicksal der zwiespältigen Naturen — von dem Gefühl der Begünstigung vom eigenen Innern her und von dem Bewußtsein verhältnismäßig leichten Gelingens begleitet.

Vernunftreligion und übernatürliche Offenbarung.

Wir haben uns nun einer Frage von näher liegendem, uns dringender angehendem Interesse zuzuwenden. Was ist denn mit der Forderung der Vernunftreligion über das Verhältnis derselben zu den positiven Religionen gesagt? Liegt es im Wesen der Vernunftreligion, den Inhalt aller positiven Religionen von vornherein zu verwerfen? Sicherlich nicht. Es kommt nur darauf an, ob die positiven Religionen einen Inhalt haben, der vor der Kritik der Vernunft standhält. Soweit dies der Fall ist, soweit kann die Vernunftreligion mit ihnen übereinstimmen. So haben Lessing, Kant und andere Vertreter einer Vernunftreligion dem Christentum in wesentlichen Stücken zugestimmt oder doch in vielen seiner Lehren einen guten Sinn gefunden. Indessen findet diese Zustimmung ihre Grenze: in jeder der positiven Religionen gibt

es gewisse hochwichtige Punkte, zu denen sich die Vernunftreligion in entschiedenen Widerspruch setzen muß.

Die positiven Religionen setzen über die Vernunft eine übernatürliche Offenbarung. Der Mensch soll ein Kriterium der Wahrheit anerkennen, das höher als das Denken steht, dem sich das Denken unterzuordnen hat. Der Apostel Paulus verkündigt den Gläubigen in Korinth: er gründe seine Predigt nicht auf menschliche Weisheit, sondern auf Gottes Kraft und Gottes Weisheit; das Wort vom Kreuze sei nicht für die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen; die Weisheit der Welt sei nicht vermögend, Gott in seiner Weisheit zu erkennen; dem Menschen, der auf seine Vernunft baut, müsse das Evangelium von Christo als Thorheit erscheinen; vor Gott aber sinke vielmehr dieser Welt Weisheit zur Thorheit herab.[87]) Und auch als dann die Kirchenväter und Scholastiker die Philosophie heranzogen, um dem Glauben Dienste zu leisten, ihn zu begründen und zu verteidigen, da wurde zwar der durch vernünftige Gründe gestützte Glaube dem bloßen Glauben vorgezogen, aber doch blieb die Offenbarung als Gewißheitsquelle dem Denken übergeordnet.

Es bedarf nach allem früher Gesagten keiner weiteren Begründung: wird mit der Autonomie der denkenden Vernunft Ernst gemacht, so kann sie keine höhere Gewißheitsquelle über sich anerkennen, auch wenn diese sich auf eine unmittelbare Kundgebung Gottes beriefe. Ich möchte es durchaus nicht verkannt sehen, daß der Glaube an eine übernatürliche göttliche Offenbarung einen großen Wert für Gemüt und Leben besitzen kann. Wer seine Religion auf die Gewißheit einer übernatürlichen Offenbarung gründet, dem wird von hier aus eine so unerschütterliche Befestigung seines Innenlebens zu teil, der fühlt sich durch einen so gewaltigen Ruck aus der Enge

und Schwüle der Endlichkeit emporgerissen, wie dies von anderen Gewißheitsquellen nicht geleistet werden kann. Allein trotz dieser und anderer Vorzüge kann jene Glaubensgrundlage ihre Stellung über dem Denken nicht behaupten. Wo die denkende Vernunft einmal zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht ist, dort steht ihr fest, daß es keine Gewißheitsquelle, und rühmte sie sich auch göttlichen Ursprungs, geben könne, die von ihr Schweigen und Unterwerfung zu fordern das Recht hätte.

Indessen dürfen Sie der eben erfolgten Ablehnung noch keine zu große Tragweite beimessen. Es bleibt zunächst noch ganz unausgemacht, ob es übernatürliche Offenbarungen Gottes geben könne. Nur soviel steht uns fest: keinesfalls dürfen sie als eine der denkenden Vernunft übergeordnete Gewißheitsquelle angesehen werden. Es wäre möglich, und ist auch oft vorgekommen, daß Anhänger der Vernunftreligion die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht bestritten haben. So hat Christian Wolf, dessen Philosophie vor allem es war, wodurch in Deutschland im vorigen Jahrhundert die Bewegung der Vernunftreligion ins Leben gerufen ward, die Möglichkeit der Offenbarung ausdrücklich zugegeben. Doch that er dies nicht in der Absicht, damit sich das Denken ihr unterwerfe; vielmehr schrieb er umgekehrt der Offenbarung eine Anzahl Bedingungen vor, unter denen sie allein stattfinden könne. So machte er, im Gegensatze zum positiven Christentum, die Vernunft zum höchsten Kriterium selbst in der Frage, ob irgendwo eine Offenbarung vorliege.

Wir müssen nun noch einen Schritt weiter gehen: auf dem Standpunkt Wolfs können wir nicht stehen bleiben. Soll die Religion im Ernste der Vernunft unterstellt werden, so muß das Gemüt die übernatürliche Offenbarung nicht nur als entscheidendes Kriterium der religiösen Wahrheit verwerfen,

sondern sie überhaupt als unmöglich ablehnen. Und dasselbe Schicksal muß jedes wunderthätige Eingreifen Gottes in den Weltlauf erfahren. Die Vernunftreligion muß ohne die Annahme irgend eines Wunders auskommen.

Vernunftreligion und Wunder.

Man mag die Sache drehen und beschönigen, wie man will, jedes Wunder hebt die Verkettung des Weltgeschehens nach Ursache und Wirkung auf. Wo ein Wunder angenommen wird, dort haben die vorausgegangenen Bedingungen nicht diejenige Wirkung zur Folge, die sie in dem sich selbst überlassenen Weltlaufe hervorbringen würden. Der innenweltliche Kausalzusammenhang ist durchlöchert, die Gesetze der Natur und des geistigen Lebens sind aufgehoben. Nirgends aber zeigt uns die Erfahrung irgendwelche Anhaltspunkte für eine so erstaunliche Annahme; denn die Wunder, die uns die heiligen Bücher der verschiedenen Religionen berichten, sind doch, wie schon David Hume in seiner berühmten Abhandlung über die Wunder dargethan hat, allzu mangelhaft beglaubigt, als daß sie zu den Erfahrungsthatsachen gezählt werden könnten. Und wollte sich auch das Denken entschließen, auf die nüchterne Stimme der Erfahrung nicht zu achten, sondern ihr — einem religiösen Bedürfnis zu Liebe — Gewalt anzuthun, so würde es doch einen wahren Abgrund vor sich sehen. Gott, das unendliche Wesen, nach Willkür den endlichen Lauf der Dinge verändernd — dies ist ein Gedanke, der von Widersinn zu Widersinn führt. Indessen muß ich mir hier versagen, dies zu begründen.[88])

Ich sagte vorhin: die Vernunftreligion müsse ohne die Annahme von Wundern „auskommen". Es scheint mir nun, daß es auch nicht so schwer sei, der Wunder zu entbehren. Sollte ein Gott weniger Hingebung und Anbetung verdienen, der das geistig Eine in allem Wechsel, der ewige Pulsschlag

in allem Werden ist, dessen unmittelbare und einzige Offenbarung das ganze Weltall in seiner unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit ist? Sollte es, um von Andacht durchschauert zu werden, nicht genügen, Gott als Urquell alles Lebens und alles Guten vorzustellen? Sollte hierzu wirklich noch die Vorstellung hinzutreten müssen, daß Gott, wie ein Mensch, der in eine Maschine, die er gebaut, zeitweilig helfend und bessernd eingreifen muß, in der großen Weltmaschine gewisse außerordentliche Leistungen nur durch persönliches Einspringen ermöglichen könne? Ja man wird Lagarde Recht geben müssen, wenn er die Lehre, daß die Religion wesentlich von dem Glauben an einmaliges Wundergeschehen (z. B. die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden) abhängig sei, auf gleiche Stufe mit dem Fetischismus stellt.[89])

Vernunftreligion und Herzenswärme.

Ich möchte nun eine Besorgnis zerstreuen, die vielleicht auch einigen unter Ihnen schon gekommen ist. Man könnte nämlich fürchten, daß die Vernunftreligion notwendig ohne Wärme und Innigkeit sei. Sicherlich besaß die Vernunftreligion des achtzehnten Jahrhunderts vielfach einen einseitig verständigen Charakter. Gott als außerweltliches Wesen, von der Welt getrennt, die Welt ein — wenn auch noch so kunstreiches — Machwerk Gottes: dies sind Vorstellungen, die gar leicht den religiösen Gefühlen etwas Kahles und Leeres geben können. Aber zählt nicht selbst der Deismus des vorigen Jahrhunderts unter seinen Vertretern Geister, denen die Religion ernstes, tiefes Herzensbedürfnis, etwas aus dem innersten Quell ihres Lebens Herausgeborenes war? Ich erinnere nur an den Grafen Shaftesbury, diesen edlen, sonnigen, Schwärmerei und Harmonie in schönstem Maße vereinigenden Geist. Oder wird man Hermann Reimarus, diesem klarsten und konsequentesten Denker der deutschen Aufklärung, der die Widersprüche und

Anstößigkeiten der Bibel in die denkbar schärfste Beleuchtung rückte, religiöse Begeisterung absprechen können? Und wer wäre so stumpf, daß er in der Vernunftreligion Lessings nicht den warmen Untergrund des Gemütes spürte! In der That: warum sollten wir übersinnlicher Offenbarungen und wunderbarer Heilsthatsachen bedürfen, um die allen Egoismus hinschmelzende Glut des Unendlichen im Herzen zu fühlen? Warum sollte ein von der Vernunft geklärtes religiöses Gefühl darum schon lau oder gar kalt werden?

Eins freilich wird man sich nicht verhehlen dürfen. Der kritische Mensch muß sich bei aller Gewißheit, mit der ihn seine Vernunftreligion erfüllt, doch immer sagen: die unabsehbare Entwicklung des menschlichen Geistes werde höchstwahrscheinlich auch über diese Gestalt der Vernunftreligion hinausdrängen; vielleicht werde sich im Laufe der Kulturentwicklung als unabweisbar herausstellen, noch andere menschliche Gemütsbedürfnisse in der Religion zu Worte kommen zu lassen, den Sinn des Welträtsels nach dieser oder jener Seite hin umzubilden. Kurz, die nüchterne Kritik wird in unserer durch die Geschichte belehrten Zeit den religiösen Menschen, insofern er in Sachen der Religion die Stimme der Kritik überhaupt zu hören im stande ist, darüber nicht in Zweifel lassen, daß er keinesfalls die endgültige, absolut angemessene Religion besitze. Auch durch die begeistertste Religiosität läßt sich in der modernen Zeit diese Stimme der Kritik nicht zum Schweigen bringen.

Ich will nun keineswegs behaupten, daß durch diese kritische Dämpfung das religiöse Gefühl lahm und lau werden müsse. Es kann im Gegenteil sogar geschehen, daß jene mahnende kritische Stimme das religiöse Gefühl antreibt, sich um so heißer und sehnsuchtsvoller seinem Glaubensinhalt hinzugeben. Nur soviel wird man zugeben müssen, daß der religiöse Glaube dadurch einen gewissen Vorbehalt, einen einschränkenden Nebengedanken erhält, der ihm etwas von seiner unbedingten Festigkeit, von seinem Unfehlbarkeitsbewußtsein nehmen wird. Das religiöse Gemüt sagt sich: ich bin auf dem Wege zur Wahrheit, ich weiß, daß meine Religion umfassend und tief nach dem göttlichen Grunde der Welt hinzielt; allein zugleich verhehle ich mir nicht, daß es, wie in allen menschlichen Angelegenheiten, so auch in der Religion noch Fortschritte, noch reinere, vollkommenere Formen geben werde. Es ist nun einmal von dem Schicksal des modernen kritischen Menschen diese Zwiespältigkeit unabtrennbar: jeder, auch der feurigsten Überzeugung in allgemeinen Fragen heftet das kritische Bewußtsein von der menschlichen Beschränktheit ein gewisses, wenn auch nur leises Fragezeichen an, einen Nebengedanken, der die Verzichtleistung auf absolute Wahrheit hinzufügt. Das moderne kritische Bewußtsein läßt in allgemeinen Fragen die unbedingt zweifelsfreie, schlechtweg felsenfeste Überzeugung nur sehr schwer aufkommen; und um so schwerer, je mehr jenes kritische Bewußtsein den ganzen Menschen durchdringt.

Gegen den Ausgang des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit begegnet uns bei vielen hervorragenden Denkern die seltsame Lehre von der doppelten Wahrheit: in der Theologie könne etwas wahr sein, was in der Philosophie falsch sei, und umgekehrt. Von dieser furchtbar harten, gewaltsamen Zerreißung dessen, was das Unzerreißbarste ist, der Wahrheit nämlich, ist gerade die Vernunftreligion soweit als möglich entfernt. Dagegen bringt sie in dem modernen kritischen Menschen einen Zustand doppelter Gewißheit hervor. Auch der kritisch gestimmte Mensch kann in Stunden religiöser Ergriffenheit, wenn er etwa durch hochfreudige oder schwere

persönliche Erlebnisse oder durch Vertiefung in den Glauben und Mut eines religiösen Helden oder durch das Zusammensein mit der von Andachtsglut erfüllten Gemeinde in seinem Innersten überwältigt ist, vom Übersinnlichen eine Gewißheit spüren, die schlechtweg unbedingt ist. Kommen indessen andere Stunden, in denen die kühle Reflexion vorherrscht, so wird derselbe Überzeugungsinhalt wahrscheinlich von einer zurückhaltenderen Gewißheit begleitet sein, die in der vorhin angedeuteten Weise den Zweifel nicht einfach zu tilgen vermag, sondern als ein mehr oder weniger beunruhigendes Anhängsel dulden muß. Auch dem orthodoxen Glauben ist etwas Ähnliches nicht fremd. Mag es wohl unter den Orthodoxen, die auf der Stufe eigenen Nachdenkens stehen, viele geben, die von sich rühmen dürfen, niemals oder äußerst selten von religiösen Zweifeln gequält zu werden? Nur deutet der Orthodoxe den Kampf mit dem Zweifel als ein Ringen mit dem Teufel, während der unbefangene moderne Mensch darin eine unvermeidliche Folge der kritischen Entwicklung des Denkens erkennen wird.

Wider den Dualismus von Religion und Erkenntnis.

Wer von der Vernunftreligion handelt, wird auch auf eine Gegnerschaft gegen dieselbe, die gerade in unserer Zeit weit verbreitet ist, zu sprechen kommen müssen, auf eine Gegnerschaft, die nicht von religiösen oder irreligiösen, sondern von erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten aus bestimmt wird. Gegenwärtig hat innerhalb der protestantischen Theologie eine Strömung die Oberhand, die den religiösen Glauben dem Bereich der philosophischen Kritik gänzlich zu entziehen bestrebt ist. Man schränkt, im Anschluß teils an die Kantische, teils an die positivistische Erkenntnistheorie, die Leistungsfähigkeit des menschlichen Verstandes auf das Erfahrungsgebiet ein, gibt die Metaphysik höchstens als eine Art Zwitterding zwischen Gefühl und Erkennen zu, als ein Gefühlserzeugnis, das sich in logische

Formen bringt,[90]) und hat damit natürlich die Gegenstände des religiösen Glaubens der unbequemen philosophischen Kritik entrückt. Aber auch abgesehen von der zu Grunde gelegten Erkenntnistheorie ist man bemüht, die Gewißheit des religiösen Glaubens so darzustellen, als ob sie der metaphysischen Zurechtlegung und Kritik nicht nur nicht nötig hätte, sondern dadurch geradezu untergraben und auf Abwege gebracht würde. So ist es bei den Theologen Herrmann, Kaftan, Harnack u. a.[91]) Indessen auch auf entschieden freisinnig theologischer Seite fehlt es nicht an Bestrebungen, die religiöse Gewißheit lediglich auf Gefühl und Persönlichkeit zu gründen und zu der Gewißheit der Erkenntnis in ausschließenden Gegensatz zu stellen. So ist es bei Dreyer in seinem Schriftchen „Undogmatisches Christentum".[92])

Hier liegt das reine Gegenteil zu aller Vernunftreligion vor, und gerade angesichts eines solchen Standpunktes legt sich die Nötigung, zur Vernunftreligion überzugehen, ganz besonders nahe. Reißt sich der religiöse Glaube von der Leitung des Denkens los und stellt sich rein auf sich selbst, dann ist er lediglich auf subjektives, individuelles Erleben gegründet. Die religiöse Gewißheit als solche hat keine Mittel, ihren Glaubensinhalt sachlich zu rechtfertigen; der Gläubige kann, rein aus seinem Glauben heraus, keine sachlichen Gründe für ihn angeben, er kann immer nur wiederholen: er habe eben einen gewissen religiösen Gehalt unmittelbar in sich erlebt. Jedes religiöse Erleben ist, ohne Rücksicht auf die Aussprüche des Denkens betrachtet, mit jedem anderen gleichberechtigt. Jeder Gläubige muß sagen: ich kann nun einmal nicht anders, ich mache in mir eben diese und keine anderen Heilserfahrungen. Dies gilt auch von der Gewißheit, die sich auf eine übernatürliche Offenbarung stützt. Die Offenbarungsgewißheit läuft

stets, wie wir gesehen haben (S. 129 ff.), auf eine rein subjektive Gewißheit, auf ein unkontrollierbares Willkürprinzip individuellen Erlebens hinaus.

Besonders nun kommt es mir darauf an, hervorzuheben, daß es tiefschädigende Folgen für die Religion selbst hat, wenn man sie, unter Verachtung der denkenden Vernunft, lediglich auf persönliches Erleben gründet.

In Zeiten allerdings, wo religiöse Glut die Gemüter allgewaltig beherrscht, wo vielleicht eine eben gestiftete oder erneute Religion dem Harren und Sehnen eines ganzen Volkes erlösend entgegenkommt, wird sich die schädigende Wirkung hiervon nicht geltend machen. In solchen Zeiten, wie es die des Urchristentums waren, ist die Begeisterung des religiösen Gefühls so mächtig und fortreißend, daß die Verachtung der Vernunft die Kraft und Sicherheit des Glaubens nicht zu untergraben vermag. Ganz anders dagegen in einer von Skepsis durchsetzten Zeit, wie die unsrige ist. Setzen wir den überaus häufigen Fall: an einen modernen Menschen, der bis dahin im Glauben stand, treten Zweifel heran. Wenn ihm nun von den Theologen seiner Kirche eingeschärft wird, daß der Verstand gegen die Zweifel nichts auszurichten vermöge, daß wissenschaftliches Nachdenken überhaupt nicht auf das Gebiet des Übersinnlichen hinführe, so kann dies für ihn leicht ein Grund mehr sein, sich vom religiösen Glauben völlig wegzuwenden. Der moderne Zweifler sagt sich: „Vermag mir der Verstand, diese hohe, erleuchtende Kraft, nichts zur Widerlegung der religiösen Zweifel zu bieten, so ist am Ende der religiöse Glaube überhaupt nichts als Täuschung.“ Würde in unserer Zeit das Mißtrauen gegen die denkende Vernunft nicht so genährt, so würde auch der religiöse Zweifel keinen so großen Umfang angenommen haben. — So liegt es denn im Interesse der

Religion selber, mit der klärenden, ordnenden, begründenden Macht des Denkens einen Bund zu schließen. Dieser Bund aber kann nicht so erfolgen, daß das autonome Denken von den Sätzen des religiösen Glaubens sich gleichsam eine gebundene Marschroute geben läßt. Er wird daher notwendig die Gestalt der Vernunftreligion, in der die Autonomie des Denkens gewahrt erscheint, annehmen müssen.

Übrigens ist dafür gesorgt, daß sich das religiöse Leben thatsächlich niemals von den Forderungen des Denkens loszureißen vermag. Es ist eine höchst unpsychologische Ansicht, daß sich die theoretischen Thätigkeiten einerseits und Fühlen und Wollen anderseits wie zwei gesonderte Provinzen im menschlichen Geiste entwickeln. Namentlich bei einem so ausgebildeten Gedankenleben, wie es unsere Zeit aufweist, ist es auch nicht einmal von ferne möglich, daß die intellektuellen Fortschritte des Einzelnen nicht auch auf den Gehalt seines religiösen Gefühlslebens bestimmend einwirken sollten. Es kann beim modernen Menschen gar nicht anders sein, als daß, je nach der fortschreitenden Entwicklung seines Denkens und Wissens, sich sein religiöses Fühlen ordnet, berichtigt und reinigt. Ohne diese Unterstützung würde das religiöse Gefühl in einem dunklen, ja chaotischen Zustande bleiben, der dem modernen Menschen mit seiner entwickelten Intelligenz nicht genügen würde. Auch bei denen, die das Denken aus dem religiösen Fühlen prinzipiell ausschließen, hat sich thatsächlich das religiöse Leben unter dem Einfluß ihrer intellektuellen Fortschritte entwickelt. So steht jener unvermeidlichen Schädigung, die, wie sich vorhin (S. 148 ff.) zeigte, das religiöse Gefühl in seiner Kraft und Sicherheit durch die Leitung des philosophischen Denkens erfährt, doch auch wieder eine Förderung gegenüber, die ihm nicht nur nach der Seite der Ordnung und Reinigung, son-

dern auch in bezug auf Begründung und Befestigung zu teil wird.

Die Notwendigkeit der anderen Formen der Religion neben der Vernunftreligion.

Ich möchte nun meine Darlegungen um keinen Preis so verstanden wissen, als ob ich meinte, es müsse dahin gestrebt werden, daß alle Menschen, soweit sie wenigstens den Kulturvölkern angehören, auf den Standpunkt der Vernunftreligion hinübertreten. Dies wäre schon darum ein thörichtes Ziel, weil vielen, ja den meisten die Fähigkeit abgeht, ihre Gefühle durch klares Denken zu leiten. Diesen vielen Vernunftreligion zumuten, dies hieße ihr religiöses Leben verkünsteln und zerstören. Und man wird nicht etwa verächtlich auf diese Gestaltungen des religiösen Lebens herabsehen dürfen, die lediglich auf dem Drang und Zwang des frommen Herzens beruhen. Aus diesem Boden entspringen reine, edle, rührende Gemütsverhältnisse zu Gott in reicher Menge. Wer wird einem religiösen Leben, wie es z. B. Goethe in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" oder Heinrich Stilling in der Beschreibung seines eigenen Lebens darstellt, nicht Kraft, Eigenart, Intimität im höchsten Grade zusprechen! Oder wer möchte gar wünschen, daß ein religiöses Leben von jener gewaltigen, der Vernunft nicht bedürfenden Unmittelbarkeit, wie es die religiösen Genies der verschiedenen Zeiten und Völker geführt, von der Erde verschwände? Mir scheint es das Angemessenste für die menschliche Natur und ihre Bedürfnisse zu sein, wenn das religiöse Leben eines Volkes neben der vernunftgeklärten Religiosität auch schlichte Frömmigkeit und dazwischen eine reiche Fülle von Übergängen aufweist.[93]) Neben Nathans weitblickender Religiosität soll auch fernerhin nicht die fromme Einfalt des Klosterbruders fehlen. Nur wenn das religiöse Leben auch in Zukunft solche Mannigfaltigkeit zeigt, wird in der Entwicklung der Menschheit eine segensreiche Harmonie

zwischen Vernunft und Gefühl, zwischen den helleren und geheimeren Gebieten des menschlichen Geistes bestehen. Diese Einsicht hindert indessen nicht, mit allem Nachdruck zu behaupten, daß die Vernunftreligion die vollkommenste und den berechtigten Ansprüchen des Denkens einzig standhaltende Form der Religion ist, und daß darnach gestrebt werden muß, den selbständigen Denkens fähigen Teil der Menschheit auf diese religiöse Stufe zu heben.

Ich sagte: den Inhalt der vollkommenen Religion, wie ich mir dieselbe denke, zu entwickeln, kann hier nicht meine Aufgabe sein. Doch konnte ihr Gegensatz zu allem Wunderglauben nicht verschwiegen werden. Da drängt sich nun die Frage doch noch auf die Lippen: wie werden wir uns zum Christentum zu stellen haben. Nur zwei Punkte gestatten Sie mir, zum Schluß anzudeuten. Ich werde mich hier ebenso freimütig zu Ihnen äußern, wie ich dies bisher gethan.

Würdigung der Ansicht, daß das reine Evangelium Jesu die vollkommene Religion sei.

Es wird sehr häufig in der wohlmeinendsten Weise behauptet: es müsse auf das reine Evangelium, auf das Leben und die Lehre Jesu zurückgegangen werden; die dogmatische Ausbildung des Christentums sei preiszugeben; nur auf diese Weise sei eine Versöhnung zwischen dem Christentum und unserer Kultur möglich. Unter den Philosophen bekennen sich im wesentlichen Lotze, Carriere, Seydel u. a. zu dieser Auffassung.[94]) Auch Eucken schreibt in der tiefgehenden Darstellung, die er von Jesu Lebensanschauung gibt,[95]) dieser eine bleibend einzigartige Bedeutung zu. Der Ablauf der Zeiten habe hiervon nichts vergangen und veraltet gemacht; aus allen Wirren und Kämpfen könne immer noch ein Rückgang zu jener reinen, reichen Quelle stattfinden.

Entspricht denn nun aber wirklich — so frage ich — das Evangelium Jesu den Bedürfnissen unserer Kultur? Wenn

ich z. B. die Darstellung lese, die Harnack, einer der hervorragendsten Vertreter jener Meinung, von dem Evangelium Jesu Christi gibt,[96]) so empfange ich den Eindruck, daß die frohe Botschaft Jesu eine Menge unbestimmter, dunkler, bildlicher Vorstellungen enthält, die der fortschreitenden intellektuellen Entwicklung der Menschen nicht genügen können, sondern zu Umbildung oder Ausbildung auffordern. Ich rechne hierher z. B. die Vorstellungen von Gott als Vater, als einem gnädigen, sündenvergebenden, gebeterhörenden Wesen. Bei diesen Vorstellungen kann es nicht bleiben. Sie enthalten für das Nachdenken eine Menge von Möglichkeiten, Keimen, Schwierigkeiten, Anstößigkeiten. Sie müssen entweder weitergebildet, näher bestimmt oder umgebildet werden. Und gibt uns etwa die Lehre Jesu genügende Mittel an die Hand, um nach ihren Vorschriften in den heutigen Kulturverhältnissen leben zu können? Entstanden unter so gänzlich anderen Weltverhältnissen und aus einfachen Geistesbedürfnissen, vermag sie uns — trotz der hohen und reinen Menschlichkeit, die sie darstellt — doch in unseren völlig veränderten und verwickelteren Kulturbedingungen nicht zur Richtschnur zu dienen. Wie sollen wir unser Verhalten zu Staat und Gesellschaft, in nationalen und sozialen Fragen, unser Verhalten zu Bildung, Wissenschaft, Kunst, Erziehung nach dem Evangelium entscheiden? Dieses konnte keine Rücksicht auf Lebensverhältnisse, wie es die modernen sind, nehmen, sie lagen gänzlich außerhalb seines Gesichtskreises. Wie sollte es da anders sein, als daß die Sittenlehre Jesu für unsere Kultur zu einfach und keimartig ist? Vielleicht aber sagt man: es komme nur auf den Geist an, in dem das Evangelium das Menschenideal hinstelle. Freilich seien im Evangelium für die einzelnen Pflichtenkreise des modernen Lebens keine besonderen Vorschriften zu finden. Allein

dies sei auch nicht nötig. Der Geist, der in dem Evangelium herrsche, sei von ewiger Gültigkeit; nach diesem Geist müsse man das gegenwärtige Leben einrichten. Wollte man dies indessen im Ernste thun, so würde man die moderne Kultur und die Welt überhaupt weit eher verneinen als bejahen müssen. Denn der vorherrschende Geist des Evangeliums ist Weltflüchtigkeit, Diesseitigkeitsscheu, Verachtung der Güter dieser Welt. Freudige, hingebungsvolle Kulturarbeit ist auf dem Boden des ursprünglichen Christentums nicht möglich.[97])

Ich muß hier auch an gewisse Ergebnisse der unbefangenen neutestamentlichen Forschung erinnern. Was ich meine, drückt Lagarde mit den schlagenden Worten aus, „daß von Jesu Person historisch sehr wenig gewußt wird, daß von seiner Lehre nur ein Teil und auch dieser erst nach gründlicher, kritischer Arbeit bekannt heißen kann, und daß seine Apostel unfähig gewesen sind, von ihm zu berichten".[98]) Durch diese Sachlage wird natürlich der Wahrheitswert von Jesu Lehre und die religiöse Genialität seiner Persönlichkeit nicht im mindesten herabgesetzt. Indessen ist es doch mißlich, wenn man eine Religion nicht auf eine vor Augen liegende Urkunde, sondern lediglich auf eine Persönlichkeit gründet, die sich nach Wesen und Lehre nur schwer und ungefähr erkennen läßt. Ist die reine Herausarbeitung von dem, was Jesus war und lehrte, eine vielfach unsichere und undurchführbare Arbeit, und soll doch anderseits die Person und Lehre Jesu die einzige Grundlage der Religion sein, so wird hieraus insbesondere für den kritisch gebildeten Menschen, der sich der Schwierigkeit jener Aufgabe bewußt ist, Unsicherheit und Abschwächung des religiösen Gefühles folgen. Verbindet sich nun mit dieser Zurückführung des Christentums auf Jesus auch noch die Annahme der übernatürlichen Offenbarung, so tritt noch ein starkes Be-

denken dazu. Besteht, wie jetzt viele Theologen glauben, der Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht in allem, was das neue Testament enthält, sondern nur in dem, was über Leben und Lehre Jesu berichtet wird, so konnte Gott seine Offenbarung kaum ungeschickter und zweckwidriger ins Werk setzen. Warum ließ er denn dann geschehen, daß seine Offenbarung, statt klar und rund sich uns darzubieten, in verdunkelter und entstellter Form, von fremden Bestandteilen in kaum zu sondernder Weise durchzogen und überwuchert, auf uns gekommen ist? Ich weiß nicht, wie man eine so undeutliche, schwer zu enträtselnde Offenbarung mit den Absichten Gottes in betreff des menschlichen Geschlechts in Einklang setzen will.

Organische Umbildung des Christentums.

Noch viel weniger allerdings werden wir in dem dogmatisch entwickelten Christentum, mag es noch soviel ehrwürdigen Tiefsinn enthalten, die vollkommene Religion erblicken können. Es scheint mir — und dies ist das Zweite, worüber ich zum Schluß einige Worte sagen will — daß man, auf Grundlage sowohl sachlicher als geschichtlicher philosophischer Erwägungen, in einer inneren Um- und Weiterbildung christlicher Ideen über das Christentum hinaus den Weg wird erblicken müssen, der zu einer unseren Zeitbedürfnissen entsprechenden Religion hinführt.

Hiermit ist, bei aller Unbestimmtheit dieser Angabe, doch in gewisser Beziehung sowohl nach links als nach rechts hin bestimmt Stellung genommen. Wir werden jenem Radikalismus nicht beipflichten, der in einsichtslosem, oberflächlichem Hasse das Christentum einfach ausrotten möchte, um entweder gar keine Religion oder eine in völligem Bruch mit dem Christentum entstandene an seine Stelle zu setzen. Dieser Radikalismus hält sich in der Beurteilung des Christentums vorwiegend oder ausschließlich an die grobe Außenseite der Dogmen und an die fetischdienstartige Ausgestaltung des Christentums bei der Mehrzahl der Christen; auch beruht er auf einer höchst einseitigen Ansicht von den Bedürfnissen des Menschen und von den geschichtlichen Wirkungen des Christentums.[99]) Ebensowenig aber werden wir dem Standpunkt des liberalen Protestantismus zustimmen, der aus dem Christentum einen idealen Kern herausschält und von diesem behauptet, daß er sich im Einklang mit unserer Kultur befindet. Von allem anderen abgesehen, leidet diese Anschauungsweise schon an dem Mangel, daß der Begriff „Christentum" hier in einer Weise gebraucht wird, die ihm alles Charakteristische raubt. Dem vernunftgeklärten, wunderfeindlichen, bildungs- und kulturfremdlichen Christentum des liberalen Protestantismus fehlt gerade der Geist, durch den das wirkliche Christentum den Menschen der ersten Jahrhunderte Erlösung gebracht, die Kultur des Altertums besiegt und die Welt erobert hat.[100]) Der richtige Weg dürfte wohl in der Mitte liegen und in einer organischen Umbildung und Ergänzung des Christentums bestehen. Diesem Standpunkt gilt sonach das Christentum weder als eine Religion, die sich im besten Falle aus vorübergehend wertvoll gewesenen Bestandteilen zusammensetzt, noch auch umgekehrt als eine Religion, welche die volle Wahrheit enthält und das Ende der religiösen Entwicklung der Menschheit bildet, sondern als eine Religion, an der wesentliche Stücke als unvergängliche Errungenschaften anzuerkennen sind.

Diese Umbildung des Christentums bereitet sich in unserer geistigen Welt nicht erst seit heute vor. Ich sehe solche Vorbereitungen in den philosophischen Ideen eines Fichte, Schelling, Hegel und ihrer Geistesverwandten. Aber auch unsere großen Dichter, ein Lessing, Schiller, Goethe, Jean Paul und andere, haben durch die Art ihrer Auffassung von den Idealen des

Lebens nach derselben Richtung hin gearbeitet. Und aus unseren Tagen wird man in dieser Beziehung Schopenhauers Philosophie und Richard Wagners Bestrebungen, Friedrich Albert Langes und Friedrich Vischers Andeutungen und Eduard von Hartmanns genaue Ausführungen in betreff einer Religion der Zukunft nennen dürfen. Ja selbst der liberale Protestantismus ist — wenn auch wider seinen Willen — ein wichtiger Baustein in der Entwicklung, die endlich zu einer mächtigen religiösen Neubildung hinführen wird. Und wenn man die moderne Gesellschaft in ihren Bedürfnissen und Interessen, ihrem Arbeiten und Genießen, ihrer Entwicklung in Wissenschaft, Kunst und Staat betrachtet, so wird man gestehen müssen, daß hier überall Bestrebungen vorherrschend sind, für die sowohl in dem Evangelium Jesu, als auch in dem dogmatischen Christentum nicht nur die Maßstäbe fehlen, sondern die auch mit wesentlichsten Stücken des Christentums: mit seiner Wunder- und Gnadensucht, mit der einseitigen Betonung der Innerlichkeit und Weltflüchtigkeit, der Demut und Ergebenheit, schlechtweg unvereinbar sind. Soll das Gepräge der gegenwärtigen Kulturbewegungen überhaupt mit einer Religion verträglich sein, so sicherlich nur mit einer, die in den angedeuteten Beziehungen in Gegensatz zum Christentum tritt.

Unterschiede der Zukunftsreligion vom Christentum.

Nachdem ich in der Bezeichnung meiner Stellung zum Christentum soweit gegangen bin, werden Sie kaum geneigt sein, mir die Beantwortung der Frage zu erlassen: nach welchen Richtungen die von mir geforderte organische Umbildung des Christentums zu geschehen habe. Ich will mich dieser Aufgabe nicht entziehen; doch bitte ich Sie, nur die knappsten Andeutungen von mir zu erwarten.

Der Philosoph darf nicht mit dem Anspruch auftreten, eine neue Religion schaffen zu wollen. Jede neue Religion

und auch jede tiefere Umbildung einer Religion kann nur entstehen, wenn der geeignete religiöse Genius auftritt, und wenn dieses sein Auftreten mit einem geeignet befruchteten Volksgemüt zusammentrifft. Der Philosoph kann nur die Richtungen bezeichnen, in denen, gemäß sachlichen und geschichtlichen Erwägungen, die religiöse Entwicklung ihren Weg nehmen dürfte.

1. Pantheismus.

Erstlich nun meine ich, daß die Zukunftsreligion sich vom Christentum durch ihren Pantheismus unterscheiden werde. Nicht als ob ich glaubte, daß die Transcendenz Gottes, das Überragen Gottes gegenüber der Welt einfach preisgegeben werden solle. Sondern ich will nur sagen, daß, unbeschadet einer in gewissem Sinn aufrechtzuerhaltenden Transcendenz, die endliche Welt zugleich als innerlich notwendige Selbstverwirklichung Gottes gelten werde. Eine Religion, die mit dem modernen Geist in Übereinstimmung stehen will, wird die endliche Welt als ein wesentliches Glied in dem Stufengang Gottes, als Auslebung Gottes nach seiner Substanz anzusehen haben. Dann erst wird die Weltbejahung zugleich Bejahung Gottes, die Kulturarbeit zugleich Arbeit im Reiche Gottes sein. Eine solche Religion wird auch zu allem, was sinnlich und natürlich ist, eine grundsätzlich andere Stellung einnehmen, als dies von seiten des Christentums geschieht. Die Natur — sowohl im physikalischen Sinne, als auch im Sinne der natürlichen Triebe und Neigungen des Menschen — wird als geisterfülltes Leben, als Wohnstätte des Göttlichen betrachtet werden. Nicht Unterdrückung des Sinnlichen, sondern Versöhnung des Geistes und der Sinne, eine Versöhnung, die, bei aller Überordnung des Geistes, doch auch den Sinnen eine volle, blühende Entfaltung gestattet, wird dann als Ideal des Menschlichen vorschweben. Ein solches Ideal wurde zwar schon oft als im Einklang mit dem Geist des Christentums stehend verkündigt. Allein in

Wahrheit war damit stets eine Umgestaltung des Christentums ausgesprochen.

2. Der tragische Charakter.

Was ich an zweiter Stelle anführen möchte, läßt sich nur schwer in Kürze zum Ausdruck bringen. Am besten wird es sein, die negative Seite daran zuerst zu nennen. Mir scheint eine Religion, die in Gott nichts als Güte, Liebe, Seligkeit sieht, in der Zukunft keine Aussicht auf Erfolg zu haben. Erstlich ist das Bewußtsein von den Schranken und Übeln dieser Welt jetzt weit geschärfter als ehedem, und zweitens können die mannigfaltigen Versuche der Theodicee, das Unvollkommene, den Schmerz und das Böse mit der Güte Gottes in Einklang zu bringen, dem freieren und männlicheren Denken der Gegenwart nicht mehr genügen. Die Religion der Zukunft wird den Mut haben müssen, auf Gott den Begriff des Tragischen anzuwenden. Gott wird ihr, wenn ich im Bilde sprechen soll, als ein schuld- und schmerzvoll kämpfender Held erscheinen, als ein Held, dessen unvergleichliche Größe nur durch Bruch, Entzweiung, Widerspruch mit sich selbst möglich ist. Doch wird dabei dem Begriff des Tragischen eine Wendung in das positiv Siegreiche zu geben sein. Ebenso ewig wie das Ringen mit Schuld und Schmerz ist in Gott der Sieg der Güte, Liebe und Seligkeit. Diese Seite des Lichtes ist ewig übergeordnet und das Gottes- und Weltschicksal entscheidend, aber sie vermag sich nur aus dem ebenso ewigen Kampf mit den Mächten des Gegenteils herzustellen. So werden in die Religion Gedanken aufgenommen werden, zu denen sich bei Jakob Böhme, Hegel, dem späteren Schelling, Hartmann und bei anderen Vorläufer in verschiedenen Formen finden. In welcher bestimmteren Gestalt dies geschehen werde, wage ich auch nicht einmal anzudeuten. Nur auf das, was mir als ungefähre Richtung vorschwebt, in der die Gottesvorstellung zu

bereichern und zu vertiefen sein wird, wollte ich Ihr ahnendes Fühlen hinlenken. Siegfried Lipiner hat in seinem lyrischen Epos „Der entfesselte Prometheus“ jene Vorstellung von Gott als einem tragisch kämpfenden und positiv siegenden Helden zu kühnem Ausdrucke gebracht.[101]) Es wird dann die Menschheit auch in ihren Kämpfen und Schmerzen sich des Gottes voll fühlen. Sie wird dann nicht in bitterem Pessimismus ihre Leiden auf die ausschließlich menschliche Seite stellen und Gott als eine allem Leiden entrückte Macht auf die andere Seite; sondern ihr Wandeln durch Not und Finsternis wird sie als den Schicksalsgang Gottes selber fühlen. Und anderseits wird sie den ewigen lichtvollen Triumph Gottes nicht auf die ausschließlich göttliche Seite setzen, als etwas, woran sie keinen Teil hätte, sondern sie wird den ewig siegreichen und freudvollen Hervorgang Gottes als ein Schicksal betrachten, das sie selbst erleben und genießen wird.

3. Die gesteigerte Selbstheit.

Drittens und letztens erblicke ich einen Unterschied der künftigen religiösen Gestaltung vom Christentum in der gesteigerten Selbstheit des Menschen. Der Mensch wird sich so eins mit Gott fühlen, daß für ihn die Kraft Gottes, die in ihm wirkt, schlechtweg mit seiner eigenen Kraft zusammenfällt. Von allem, was er thut, stammt nichts aus Gnade, alles aus eigener Kraft. Die Lebenshaltung besteht nicht mehr einseitig in Sanftmut und Demut, sondern mit der hohen Ergebung in das Schicksal paart sich gehobenes, kühnes Selbstgefühl. Selbst der männliche Trotz erscheint nicht mehr als Gegensatz zum religiösen Verhalten. Wo Lagarde von der Religion der Zukunft spricht, hebt er insbesondere diese starke Männlichkeit hervor.[102])

So ungefähr stelle ich mir die Hauptabweichungen der künftigen Religion vom Christentum vor. Doch wenn ich mich

auch irren und die religiöse Neugestaltung einen wesentlich anderen Charakter tragen sollte, so steht doch jedenfalls soviel fest, daß das Heil unserer Kultur an einer gründlichen Erneuerung des religiösen Lebens hängt. Solange unter unseren Gebildeten in religiösen Dingen eine solche Zerfahrenheit, Zweifelsucht und Lauheit wie heute herrscht, und solange ferner der klaffende Riß zwischen den amtlichen Formen des Christentums und den Ansprüchen der modernen Bildung weiter besteht, wird auch die Kultur, bei allen Errungenschaften, das Gepräge des Zerfahrenen, Formlosen, Kleinlichen, Ratlosen tragen. Erst wenn die verschiedenen Kulturbestrebungen in einem starken idealen Glauben ihren einigenden, beseelenden Mittelpunkt gewinnen werden, wird unser geistiges Gesamtleben innerliche Einheit, edle Größe und freudige Sicherheit erhalten.

Sechster Vortrag:

Philosophie und Kultur.

Will man den Zusammenhang betrachten, der zwischen Philosophie und Kultur stattfindet, so steht man vor einer Wechselwirkung. Man hat demgemäß zwei Seiten auseinanderzuhalten: die Einwirkung der Kultur auf die Philosophie und die Einwirkung, die umgekehrt von der Philosophie auf die Kultur ausgeht. Die Philosophie schwebt nicht in einsamen Höhen über die strebenden, kämpfenden Menschen dahin, sondern sie zieht einerseits aus dem Boden des Kulturlebens mannigfache Nahrung und greift anderseits in die verschiedenen Gebiete menschlichen Strebens umgestaltend ein. Wir fassen zuerst in aller Kürze die erstere Seite, die Einflüsse des Kulturlebens auf die Philosophie, ins Auge, um dann bei der zweiten Seite etwas ausführlicher zu verweilen.

Wechselwirkung zwischen Philosophie und Kultur.

Wer sich in die Geschichte der Philosophie vertieft, wird bald bemerken, daß zwischen den philosophischen Anschauungen eines Volkes zu einer bestimmten Zeit und dem Gepräge, das die übrigen Gebiete des geistigen Lebens in demselben Volke zu derselben Zeit haben, eine in die Augen fallende Übereinstimmung besteht. Das geistige Leben und Schaffen einer Zeit, wie es in Religion, Wissenschaft und Kunst, in Sitte, Staat und Gesellschaft besteht, ist in den philosophischen Richtungen derselben Zeit auf das deutlichste wiederzuerkennen. Man betrachte z. B. das griechische Leben zur Zeit des Perikles und

Übereinstimmung zwischen dem Gepräge der Philosophie und der jeweiligen Kultur.

des peloponnesischen Krieges und die damalige Philosophie, die in den Sophisten und Sokrates ihre Hauptvertreter hat; oder man vergleiche die Zeiten des niedergehenden Altertums und emporkommenden Christentums mit den gleichzeitigen Spekulationen der Neupythagoreer und Neuplatoniker, oder etwa den Charakter des achtzehnten Jahrhunderts mit der Philosophie der Aufklärung und Kants, oder die Zeit der Restauration, der Romantik und des Ästhetizismus mit den gleichzeitigen Gedankensystemen Schellings, Hegels, Schleiermachers, Schopenhauers: überall wird man finden, daß der Geist, der die Philosophie durchzieht, und der entsprechende Volks- und Zeitgeist in Einklang sind.

Und wie sollte dies auch anders sein? Auch das philosophische Denken entwickelt sich im Zusammenhange mit dem ganzen Menschen, mit der Erziehung, die er genossen, mit der Bildung und den Idealen, die er sich erworben; es hängt also in seiner Beschaffenheit und Entwicklung mittelbar von dem niedrigeren oder höheren geistigen Leben der Zeit ab. Zudem vermag sich das philosophische Denken naturgemäß nicht in demselben Grade von den Einflüssen des Gemütes frei zu erhalten, wie etwa das Denken auf den Gebieten der Mathematik und Physik. Durch diese nie gänzlich zu beseitigende Beeinflussung von seiten des Gemütslebens hängt das Philosophieren besonders eng mit den Kulturmächten einer jeden Zeit zusammen.

Indessen müssen wir die Einwirkung der Kultur auf die Philosophie doch noch tiefer fassen. Hegel sagt: jede Philosophie sei Philosophie ihrer Zeit; Philosophie sei *ihre Zeit, in Gedanken erfaßt*.[103]) Jedenfalls liegt hierin die tiefe Wahrheit ausgesprochen, daß die tiefsten und durchgreifendsten Triebfedern, Richtungen und Ziele, die das Kulturgetriebe einer Zeit beherrschen, gerade in der Philosophie der entsprechenden

Zeit meistens in unverhüllterer und allgemeinerer Gestalt hervortreten als anderswo. Die Philosophie offenbart das, was die Zeit im Innersten bewegt, in konzentriertester Art, sie läßt den Sinn der Kultur ihrer Zeit in begrifflichster Form hervorspringen. Was in den Bestrebungen und Kämpfen einer Zeit, in den Rückschritten und Fortschritten, in den Reformen und Revolutionen derselben zum großen Teil nur dunkel bewußt und von Beiwerk überwuchert seine bewegende Kraft äußert, das wird von der Philosophie dieser Zeit an das helle Licht des Bewußtseins hinaufgeführt. So kommt z. B. in den Schriften Friedrich Nietzsches der ganze aufgewühlte, von Gegensätzen erschütterte Boden unserer Zeit in zusammengefaßtester Weise zum Ausdruck. In seinen Schriften tritt uns die gegenwärtige Menschheit in ihrer waghalsigsten Glaubens- und Autoritätslosigkeit und zugleich in ihrem starken Glaubens- und Autoritätsbedürfnis entgegen, in ihren schmerzvollen Selbstquälereien und ihrem heißen Durste nach Glück, in ihren wehmütigen Verzichtleistungen, frivolen Abschüttelungen und weitgehenden Ansprüchen, in ihrer Vergeistigung und Verrohung, in ihrer Tapferkeit und Mutlosigkeit und in noch vielen andern Gegensätzen, die in unserem Kulturleben aneinander prallen. Und nimmt man andere Philosophen der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit dazu, so wird sich das begriffliche Bild, das die Philosophie von unserem Kulturleben liefert, vervollständigen.

Die Philosophie als ein kulturgeschichtlich notwendiges Geisteserzeugnis.

Wir haben im zweiten und dritten Vortrag die Philosophie als eine *wissenschaftlich* notwendige Geistesschöpfung kennen gelernt, wir haben dann im vierten Vortrag auch ihre *ethische* Notwendigkeit anerkennen müssen; jetzt zeigt sie sich uns als ein *kulturgeschichtlich* notwendiges Geisteserzeugnis. Auf einer gewissen Stufe der Entwicklung der intellektuellen

Kräfte ist die Philosophie auch schon darum notwendig gefordert, weil in ihr die Kultur einer Zeit zum Bewußtsein über sich selbst kommt. Jede hochstehende Kultur hat, wofern das Volk, um das es sich handelt, den theoretischen Aufgaben des Geistes nicht allzu sehr abgewandt ist, das Bedürfnis, sich in seiner Philosophie wie in einem Spiegel zu schauen und zu genießen. Dem geistigen Leben und Schaffen einer Zeit würde etwas Wesentliches fehlen, es würde etwas von Dunkelheit und Dumpfheit auf ihm lasten, wenn sich seine Kräfte nicht zu der feinen geistigen Blüte der Philosophie entwickelten. In den philosophischen Lebens- und Weltanschauungen, die er hervorbringt, wird der Zeitgeist sich selber offenbar. Die Selbsterkenntnis der Menschheit bliebe stumpfer und gröber, wenn sich nicht jede Periode ihrer geistigen Entwicklung in eigentümlichen philosophischen Lebens- und Weltanschauungen auslebte. Die Philosophie wird unwillkürlich zur Deuterin des jeweiligen Kulturlebens. Indem sich ein Volk zu einer bestimmten Zeit seine Philosophie schafft, folgt es damit dem Drange, sich die Kräfte und Säfte, die in ihm fluten, die Zwiespälte und Versöhnungen, in denen es lebt, gegenständlich zu machen. Es will die Gewalten, denen es in seinem geschichtlichen Schaffen unfrei hingegeben ist, im Reiche der Gedanken in klaren und stillen Verhältnissen vor sich erblicken.[101]) —

Unwillkürliche Einwirkung der Philosophie auf die Kultur.

Lassen Sie uns nun die zweite, für uns wichtigere Seite an der Wechselwirkung zwischen Philosophie und Kultur ins Auge fassen: die Einflüsse, die von der Philosophie auf die Gestaltung des Kulturlebens ausgehen. Hier haben wir einen Unterschied zu machen: diese Einflüsse finden entweder unwillkürlich oder absichtlich statt. Auch wenn die Philosophie ihre Lehren durchweg lediglich in theoretischer Absicht und in sachlich kühlstem Tone vorträge und sich alles Einwirkenwollens auf die Zeit grundsätzlich enthielte, so würden von ihr selbst bei dieser akademisch zurückgezogenen Haltung dennoch zahlreiche Anregungen, Klärungen und Befruchtungen auf das Kulturleben ausströmen. Dieser unwillkürlichen Einwirkung steht nun die absichtlich herbeigeführte gegenüber. Die Philosophie ist oft mit dem ausdrücklichen Bestreben aufgetreten, auf das Leben von Mit- und Nachwelt im Sinne ihrer Ideale einzuwirken, zu einer wenn nicht entscheidenden, so doch mitsprechenden Macht bei der Lösung der Kulturaufgaben zu werden. Uns wird nun vorzüglich die Frage interessieren: ob die Philosophie die Aufgabe habe, gestaltend in die Kulturarbeit einzugreifen, und falls dies bejaht werden sollte, in welchem Sinne sie diese ihre praktische, reformatorische Aufgabe anzufassen habe. Doch vorher will ich über die unwillkürliche, rein thatsächliche Abhängigkeit des Kulturlebens von der Philosophie einige Worte sagen.

Auch wenn die Philosophie ihre Lehren von dem Kulturleben künstlich absperren wollte, so würden sie doch aus den Hörsälen, in denen sie gehört, und aus den Büchern, in denen sie gelesen werden, auf tausend kürzeren und längeren Wegen in die allgemeine höhere Bildung einströmen oder doch wenigstens einsickern. Die Philosophie spricht sich eben auch herum. Freilich wird dadurch die Philosophie gröber und unbestimmter, es treten auch Verflachungen und Mißverständnisse ein; allein man wird hierin kein Unglück zu sehen haben, wenn nur das Kulturleben von dem Eindringen der Philosophie überwiegenden Vorteil hat. Zunächst sind es wohl die Gebiete der höheren allgemeinen Bildung, der Religion und der Einzelwissenschaften, worauf die Ideen der Philosophie Einfluß gewinnen. Mittelbarer und weniger mächtig ist der Einfluß, den sie auf die Gestaltung der Kunst, des sozialen und staatlichen Lebens ausüben.

Beispiele von dem unwillkürlichen Einfluß der Philosophie auf die Kultur.

Überblicken wir das geistige Leben des vorigen und unseres Jahrhunderts, so tritt uns eine Reihe von Philosophien entgegen, die dem gleichzeitigen Fühlen, Glauben und Schaffen des deutschen Volkes in hohem Grade das Gepräge gaben. Das achtzehnte Jahrhundert stand bis tief in das letzte Drittel hinein unter der Herrschaft der Leibniz-Wolfischen Philosophie. Mögen sich auch fremdländische Einflüsse teils von England, teils von Frankreich her — ich erinnere an Locke, die englischen Deisten und Rousseau — mit den Gedanken dieser Philosophie verbunden haben, so bleibt doch der Geist der Leibniz-Wolfischen Philosophie der beherrschende Ideenkreis für die gesamte Aufklärung dieses Jahrhunderts. Allenthalben, in der allgemeinen Bildung wie in der Religion, in der Dichtung wie in den politischen Reformen, tritt uns jene ausgeprägt eigentümliche Denkweise entgegen, in der eine einseitig verstandesmäßige und ungeschichtliche Betrachtungsweise der Dinge und zugleich ein schwungvoller Optimismus und Harmonismus die hervorstechendsten Merkmale bilden. Die für uns erschreckende Plattheit Gottscheds steht unter diesem Einflusse, aber auch die stürmische Begeisterung des jugendlichen Schiller, der schon in den Festreden, die er in der Militärakademie gehalten hat, in den Harmonien einer Welt von Tugend, Vollkommenheit und Glückseligkeit schwelgt. Selbst die Bibel wurde derart umgeformt, daß sie sich wie ein Lehrbuch der Wolfischen Philosophie ausnahm.[105])

Gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts wurde die Leibniz-Wolfische Philosophie in ihrer Kulturbeherrschung durch die mittlerweile emporgekommene Kantische Philosophie abgelöst. Auch diese Philosophie wirkte nicht etwa bloß auf Fachkreise, sondern sie stimmte, vor allem durch ihren moral- und religionsphilosophischen Standpunkt, das ganze höhere

Geistesleben um. Die scharfe kritische Luft, die in ihr weht, ging klärend und reinigend durch die geistige Welt Deutschlands. Und wer wollte im besonderen die stählenden Wirkungen ermessen, die von Kants heilig ernster Pflichtenmoral, von seinem kategorischen Imperativ ausströmten! Will man sich eine Vorstellung davon bilden, wie aufregend und aufrüttelnd die Kantische Philosophie auf die damalige Zeit wirkte, so möge man etwa die zahlreichen sich hierauf beziehenden Äußerungen in dem Briefwechsel zwischen Schiller und Körner verfolgen. Auch in den Entwicklungsgang W. v. Humboldts, H. v. Kleists, Jean Pauls griff die Kantische Philosophie bedeutsam ein. Selbst Goethe, dessen Eigenart zu dieser Philosophie in überwiegendem Gegensatze stand, bemühte sich, mit Kant Fühlung zu gewinnen. Und auch heute kann man oft von Personen, bei denen man es gar nicht erwartet, durch das Bekenntnis überrascht werden, wie stark und hinreißend Kant auf sie gewirkt habe.

Dann in den zwanziger, dreißiger, vierziger Jahren unseres Jahrhunderts, wurde die Hegelsche Philosophie zur herrschenden philosophischen Macht in den geistigen Strömungen Deutschlands. Man hört gegenwärtig von Hegel meist in den geringschätzigsten Ausdrücken reden. Er wird beschuldigt, in jener Zeit durch seinen tiefsinnig erscheinen wollenden Gallimathias die Bildung Deutschlands verwirrt und auf Abwege gebracht zu haben. Jetzt aber habe das deutsche Geistesleben jene unheilvollen Einflüsse glücklich ausgeschieden. Um so nachdrucksvoller möchte ich betonen, daß eine ganze Reihe wertvoller und erleuchtender Gesichtspunkte vorwiegend unter der wuchtigen Einwirkung der Hegelschen Philosophie in die höhere Bildung Deutschlands übergeführt wurde. Nur einen einzigen dieser Gedanken lassen Sie mich berühren; ich möchte ihn den

Gesichtspunkt von der berechtigten und heilvollen Einseitigkeit nennen. Durch das ganze Hegelsche System geht der Grundgedanke, daß die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit notwendig durch Einseitigkeiten, seien es Halbheiten oder Übertreibungen, seien es Verhüllungen oder Zerrissenheiten hindurchgehen müsse. Und überhaupt: soll das Menschliche sich zu immer reiferen Formen hinaufarbeiten, so muß der Mensch die verschiedensten Vereinseitigungen mit ihren Schmerzen, Kämpfen und Freveln durchkosten. Das Vorwärtskommen bedarf des Widerstreits der Extreme, des Auseinandergehens in halbwahre oder nur viertelswahre Richtungen. Im Reiche der geistigen Entwicklung gilt nicht der Satz, daß der gerade Weg der kürzeste ist. Der gerade Weg ist hier überhaupt nicht möglich. Hat man diesen Gesichtspunkt erfaßt, so tritt man nicht mehr mit der Alternative: wahr oder falsch, gut oder böse, recht oder unrecht, an die Erscheinungen des geistigen Lebens heran, sondern man sucht nun auch in der Verkehrtheit das Tüchtige, in dem Irrtum das Wahre, in der Einseitigkeit das Fördernde auf. Der Gedanke der relativen Berechtigung übt seine versöhnende Macht. Sie sehen wohl: es handelt sich um einen großen Gedanken, der den ganzen Gang des Geisteslebens in ein wesentlich anderes Licht rückt, um einen Gedanken, der die Bildung des neunzehnten Jahrhunderts von der Aufklärung des achtzehnten unterscheidet. Und dieser Gedanke ist hauptsächlich durch die Hegelsche Philosophie der höheren deutschen Bildung einverleibt worden. Freilich die allermeisten, die diesen Gesichtspunkt und andere aus der Hegelschen Philosophie stammenden anwenden, wissen von dieser ihrer Herkunft nichts.[106]) Die Pfadfinder im Gedankenreiche haben ein ähnliches Los, wie die technischen Erfinder. Nach einiger Zeit, wird das, was diese der Menschheit geschenkt, um ihr das Dasein möglichst bequem und menschenwürdig zu gestalten, wohl von allen alltäglich benutzt, aber die allerwenigsten wissen, welchen Wohlthätern sie diese spielende Herrschaft über die Lebensbedingungen zu danken haben.

Auf die Leibniz-Wolfische, die Kantische und die Hegelsche Philosophie ist dann bis jetzt keine weitere Philosophie gefolgt, die auch nur in annähernd gleicher Weise das Kulturleben zu durchdringen vermocht hätte. So ist das geistige Getriebe der Gegenwart allerdings von philosophischen Ideen mannigfacher Herkunft — von materialistischen, darwinistisch-naturphilosophischen, skeptischen, positivistischen, Schopenhauerschen und anderen — mehr oder weniger durchsetzt, allein keine dieser Richtungen übt eine herrschende Macht im Kulturleben aus. Der Einfluß der Philosophie auf das Streben und Schaffen der Zeit ist auch heute nicht verloren gegangen; aber er findet in zersplitterter Weise statt.

Der reformatorische Beruf der Philosophie. Stimmen dawider und dafür.

Jetzt war von dem rein thatsächlichen Einfluß der Philosophie auf die übrigen Gebiete des geistigen Lebens die Rede. Nun gehe ich zu der heute für uns wichtigsten Frage über: hat es die Philosophie als ihre Aufgabe anzusehen, auf das Kulturleben möglichst großen Einfluß zu gewinnen? Darf man von einem reformatorischen, kulturgestaltenden Beruf der Philosophie reden? Liegen nicht vielleicht im Wesen der Philosophie Hindernisse, die es ihr unmöglich machen oder es doch nicht als segensreich erscheinen lassen, daß sie mit ihren Ideen mutig in das Leben einzugreifen trachte?

In der That sind nicht nur Gegner der Philosophie, sondern auch manche unter ihren hervorragenden Vertretern dieser Meinung. Zwei so grundverschiedene Denker wie Herbart und Hegel treffen in diesem Punkte zusammen. Herbart meint: es sei Anmaßung, wenn die Philosophie unmittelbar auf das Zeitalter einzuwirken suche; solange die verschiedenen Systeme

einander noch widersprechen, müsse der Philosoph seine Gedanken zu seinem eigenen Gebrauche behalten.[107]) Und Hegel erklärt es als dem Wesen der Philosophie widerstreitend, wenn sie die Welt darüber belehren wolle, wie sie sein *soll*. Denn mit solchem Belehren komme die Philosophie immer zu spät. Sie sei „der Gedanke der Welt" und erscheine daher immer erst am Ende einer Kulturperiode. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."[108]) Die Philosophie hat nach Hegels Überzeugung ihren Ruhm darin zu suchen, daß sie in der jeweiligen Wirklichkeit das Positive, ihr notwendiges Sogewordensein, das Vernünftige in ihr erkenne; er hält es für eitles Besserwissenwollen, wenn die Philosophie mit Ratschlägen und Forderungen die Wirklichkeit verbessern wolle.

Aber auch Schopenhauer kann der Philosophie nicht die Aufgabe zuerkennen, nach ihren Idealen das Kulturleben umzugestalten. Schopenhauers Philosophie ist zwar keineswegs ohne beglückende Ideale; sie kennt und preist drei erlösende Mächte: die Kunst, die Philosophie und das heilige, weltverneinende Leben. Allein von einer Einführung dieser erlösenden Mächte in die Breite des Kulturlebens kann doch keine Rede sein. Denn Schopenhauers Pessimismus erklärt die Menschen mit wenigen Ausnahmen für geistig beschränkt und moralisch erbärmlich und — was das Wichtigste ist — für gänzlich verbesserungsunfähig in beiderlei Hinsicht. Seine ganze Philosophie schließt den Gedanken aus, daß die niedrige Stufe der Menschen an Intelligenz und Moral sich jemals beträchtlich werde heben lassen. Schopenhauer kann sonach nur hoffen, auf wenige erlesene

Geister zu wirken und diese für das erlösende Leben zu gewinnen. Im übrigen müsse die Philosophie die Welt so laufen lassen, wie sie eben läuft. Indessen hat Schopenhauer doch den Drang gehabt, sich auch an ein breiteres Publikum zu wenden und wenigstens im Sinne einer verfeinerten Lebensklugheit auf dasselbe zu wirken. Seine „Parerga und Paralipomena" sind aus diesem Bedürfnis heraus geschrieben.

Andere philosophische Denker dagegen fassen die Aufgabe der Philosophie gegenüber der Kultur nicht in dieser entsagenden Weise auf. Bacon z. B., dieser große Verheißer auf der Scheide zwischen Mittelalter und neuer Zeit,[109]) ist von dem Gedanken beseelt, daß der Wert der Philosophie nach dem Nutzen zu bemessen sei, den sie der Menschheit für die Vergrößerung ihrer Macht und Herrschaft über alles Vorhandene leiste. Aber auch der ganz anders geartete David Hume will die Philosophie mit Rücksicht auf den Nutzen für gesellige Bildung und die menschliche Gesellschaft überhaupt betrieben sehen. Ja, dem ganzen achtzehnten Jahrhundert verstand es sich von selbst, daß die Philosophie dazu da sei, die Menschheit aufzuklären und mündig zu machen und so eine vernünftig durchklärte Kultur herbeizuführen. Unter den nachkantischen Philosophen war es insbesondere Fichte, der von der Philosophie den Beruf als unabtrennbar erachtete, imperativisch auf das Zeitalter einzuwirken und es zu sittlicher Wiedergeburt wachzurütteln. Selbst Lotze, der sich nicht gerade dadurch auszeichnet, daß er den Zeitfragen beherzt ins Gesicht blickt,[110]) hat es in seinem „Mikrokosmus" unternommen, in den gegenwärtigen Kulturfragen weiteren Kreisen, wenn auch mit allzu leiser Hand, ein Führer zu werden. In unseren Tagen ist es besonders Hartmann, der mitten im Wirrsal der verblendeten Parteikämpfe fast in allen wichtigeren Kulturangelegenheiten

wahrheitsmutig seine ernüchternde Stimme hören läßt. Am weitesten geht in der Auffassung der kulturgeschichtlichen Aufgabe der Philosophie Fr. Nietzsche. Dieser revolutionärste aller Denker stellt dem Philosophen die Aufgabe, neue Werte zu schaffen, für die Welt der Werte befehlend und gesetzgebend aufzutreten. Der echte Philosoph sei überhaupt kein wissenschaftlicher Arbeiter, seine weit höhere Aufgabe bestehe darin, die sittlichen Gefühle und Urteile seiner Zeit umzuprägen, umzuwerten.[111])

Begründung der Überzeugung von der reformatorischen Aufgabe der Philosophie.

Welche Stellung sollen wir nun im Streite der Meinungen einnehmen? Es scheint mir: nur übergroße akademische Vornehmheit oder eine verkehrte Ansicht von der Natur des kulturgeschichtlichen Fortschrittes können es verkennen lassen, daß der Philosophie eine wichtige reformatorisch kulturgeschichtliche Aufgabe obliegt.

Um dies zu begründen, muß ich Sie auf eine Erscheinung in der geistigen Entwicklung der Menschheit hinweisen, die jedem aufmerksamen Betrachter derselben in die Augen fällt. Die Kulturbewegungen vollziehen sich in unserem Jahrhundert weit mehr als ehedem unter der Mitwirkung planmäßig vorbereitender Arbeit. Die Wandlungen der Kultur gehen nicht mehr so ausschließlich wie früher aus dunklem Drange, aus bloß thatsächlichen Interessen, aus unwillkürlich wirkenden Gemüts- und Willensbedürfnissen hervor; vielmehr werden jetzt die zu erstrebenden Fortschritte zielbewußt ins Auge gefaßt; es werden mannigfaltige Erörterungen über das Nützliche und Schädliche der angestrebten Veränderungen des Kulturlebens gepflogen, theoretische Kämpfe entbrennen, Gründe und Gegengründe werden lebhaft ausgetauscht. Die Menschheit schafft sich ihre Geschichte immer mehr mit klarem Bewußtsein und vernünftiger Wahl.

Die unmittelbare Gegenwart bietet zahlreiche Belege hierfür. Vergegenwärtigen Sie sich z. B. die Art, wie man in unseren Tagen Verbesserungen des Loses der arbeitenden Klasse und überhaupt soziale Umgestaltungen herbeizuführen bestrebt ist; oder wie man die Veränderungen auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichtes ins Werk zu setzen bemüht ist; oder auch wie die realistischen und naturalistischen Strömungen in Kunst und Litteratur sich einführen und durchzusetzen streben. Hier überall bricht das Neue nicht bloß aus dem Drang der Gefühle und Interessen hervor, sondern indem das Neue sich anbahnt und durchsetzt, wirken Erwägungen und Gegenerwägungen mit, Bemühungen, sich über das Berechtigte der neuen Ziele und über ihre Bedeutung und Folgen Rechenschaft zu geben. Zeitungen und Bücher, Parlamente und andere Versammlungen sind der Schauplatz, auf dem die theoretischen Kämpfe, die für Klärung der Ziele, für Maßhalten und Zweckmäßigkeit in der Herbeiführung des Neuen sorgen sollen, ausgefochten werden.

Sie werden mir nun wohl ohne weiteres darin zustimmen, daß diese Veränderung in der Art der Kulturbewegungen als ein Fortschritt zu begrüßen ist. Es ist der Vernunftnatur des Menschen angemessen, daß die geistigen Vorwärtsbewegungen der Menschheit unter wesentlichem Mitsprechen zielbewußter Überlegungen zu stande kommen, daß gegenüber dem dunklen und blinden Drängen von Temperament, Gefühl und Leidenschaft der Einfluß der Vernunft auf die Fortschritte des Geisteslebens nicht verschwindend klein sei. Gibt man dies aber zu, so folgt daraus, daß neben den anderen Wissenschaften auch, und zwar in hervorragendem Grade, die Philosophie sich an der Kulturarbeit beteiligen solle. Die Philosophie ist wegen der Höhe und Weite ihres Standpunktes ganz besonders be-

fähigt, das Getriebe der Zeit zu durchschauen und leitende Gesichtspunkte für die Weiterführung des kulturgeschichtlichen Arbeitens anzugeben.

Natürlich kann die Philosophie als solche nicht neue Schöpfungen an die Stelle der alten setzen. Wollte ein Philosoph vermittelst der Philosophie, wie Comte, eine neue Religion gründen oder, wie einstens Plato, eine neue Gesellschaftsordnung herstellen, so würde er die Bedeutung der Gemütsbedürfnisse, Willensinteressen und Leidenschaften verkennen. Die Philosophie vermag auf die Kämpfe der Gegenwart nur klärend, zurückhaltend oder weitertreibend einzuwirken und so die neuen Bewegungen in die rechten Bahnen zu lenken. Wollte die Philosophie mit größeren Ansprüchen auftreten, wollte sie die Gefühle, Triebe und Willenskräfte aus der obersten Stelle der kulturerzeugenden Mächte verdrängen und selbst die Kultur machen, so würde sie sich an ein Werk wagen, das für sie mit Niederlage und Spott endigen müßte.

Philosophie und praktische Thätigkeit.

Unter den Bedenken, die man der reformatorischen Aufgabe der Philosophie entgegenstellt, scheint mir folgendes am beachtenswertesten zu sein. Man kann sagen: die Philosophie bewege sich auf den entlegensten Höhen des Denkens, in der größten Entfernung von Anschaulichkeit und Erfahrung; die Philosophie mache daher zu überspanntem Idealismus, doktrinärem Radikalismus, unpraktischer Prinzipienreiterei u. dgl. geneigt; und man kann sich hierbei auf manche Züge aus dem Leben von Philosophen, z. B. Plato und Fichte, berufen. Allein diese Befürchtung hätte nur der Forderung gegenüber recht, daß der Philosoph genaue Pläne zur Ausführung seiner Ideen entwerfen und so unmittelbar in das praktische Leben eingreifen solle. Allein diese Forderung stellen wir gar nicht. Es mag richtig sein, daß die Philosophie zu praktischer Thätigkeit eher ungeeignet als geeignet mache — wiewohl es zahlreiche hervorragende Praktiker unter den Philosophen gab, man denke nur an Bacon oder an Leibniz —; allein daraus folgt nicht, daß die Philosophie außer stande sein solle, die jeweilige Kultur nach ihren Vorzügen und Schäden richtig zu beurteilen, anspornend, erweckend, zurückhaltend, andere Wege weisend auf das Zeitalter zu wirken. Und wenn die Philosophie hierbei wirklich zuweilen in einen zu hochgespannten Idealismus gerät, so liegt darin im allgemeinen sogar eher eine günstige als eine ungünstige Bedingung für wirksames Eingreifen. Kants Moralphilosophie hätte sicherlich weder nach der Tiefe, noch nach der Breite hin so mächtig gewirkt, wenn er seinen schroffen, unerbittlichen kategorischen Imperativ durch allerhand vorsichtige Einschränkungen abgeschwächt hätte.

Zwei Kulturaufgaben der Philosophie: 1) eine fortschrittliche.

Ich frage nun weiter: in welchem Sinne hat die Philosophie ihren kulturgeschichtlichen Beruf im allgemeinen aufzufassen? Zweierlei Einwirkungen auf die bestehende Kultur möchte ich der Philosophie zur Aufgabe machen: eine fortschrittliche und eine zurückhaltende, das Weitertreiben zu neuen Zielen hin und das Hinweisen auf das Tüchtige und Große der gegenwärtigen Kultur.

Was das erstere betrifft, so soll die Philosophie jene Engherzigkeit bekämpfen, die in der gegenwärtigen Kultur schon darum etwas Unantastbares erblickt, weil sie die gewohnten und bequemen Grundlagen für unsere Behaglichkeit und die Befriedigung unserer Bedürfnisse und Bestrebungen enthält, jene Engherzigkeit, der wesentlich umgestaltete Formen des Kulturlebens von vornherein als widersinnig, als umstürzend für die Kultur überhaupt erscheinen. Die Philosophie soll ein scharfes, wachhaltendes Gefühl für die Mängel, Verblendungen, Heucheleien und Unwürdigkeiten der bestehenden Kulturverhältnisse erzeugen und

Sehnsucht nach einer menschlicheren Gestaltung des Kulturlebens erwecken. Die Philosophie soll sich sonach als unnachsichtige Feindin der Philisterhaftigkeit zeigen, d. h. jener Denkweise, die aus Faulheit und Feigheit den Schlendrian des Gewohnten liebt, auch wenn darin die stärksten Aufforderungen zur Preisgebung desselben enthalten wären. Insbesondere aber soll die Philosophie darüber die Augen öffnen, daß die großen Errungenschaften der Kultur in den meisten Fällen ihre bösen Kehrseiten haben, Einseitigkeiten und Gefahren mit sich führen. Die Philosophie soll sonach dem gewöhnlichen optimistischen Liberalismus entgegentreten, der in den handgreiflichen Errungenschaften der bestehenden Kultur voll Bewunderung für sie und für sich selbst schwelgt, ohne deren nicht so handgreifliche Gefahren und Übel zu sehen. So soll die Philosophie einen freien und kühnen Blick verleihen, der selbst die anscheinend unzeitgemäßesten und umstürzendsten Umwandlungen der gegenwärtigen Kultur unerschrocken ins Auge faßt.

2) Die konservative Aufgabe der Philosophie.

Freilich wird die Philosophie nicht alle Ideale, die dem jetzigen Zustande der menschlichen Gesellschaft entgegengehalten werden, billigen können. An vielen dieser Ideale haben Haß und Zerstörungslust, formlose Schwärmerei und fanatisch schnurgerader Idealismus mehr oder weniger mitgearbeitet. Mit Recht werden Sie hierbei besonders an die Utopien der Sozialisten denken. Ich möchte keineswegs geleugnet haben, daß in der Kritik und den Forderungen der Sozialisten manche richtige Gedanken und echt menschliche Bedürfnisse zum Ausdruck kommen. Wer etwa Bebels Schrift „Die Frau und der Sozialismus" unbefangen liest, wird zugestehen müssen, daß darin viele Härten und Brutalitäten in der gegenwärtigen Verfassung der menschlichen Gesellschaft, viele versteckte und — was noch schlimmer ist — viele als selbstverständlich hingenommene Mißverhältnisse und Schändlichkeiten aufgedeckt werden.[112]) Allein trotzdem wird das Gesamturteil bestehen bleiben, daß das sozialistische Ideal — von allem anderen abgesehen — auf einer doppelten oberflächlich optimistischen Verkennung aufgebaut ist: auf der Verkennung erstlich der thatsächlichen Beschaffenheit der Menschennatur und zweitens der wünschenswerten Ziele des menschlichen Strebens.

Was das Erste betrifft, so scheint mir nach dieser Richtung der Sozialismus seine schwächsten Seiten zu haben. Ich will annehmen, daß die Menschen plötzlich oder in allmählichem Übergange unter solche gesellschaftliche Bedingungen versetzt würden, wie sie der Sozialismus herstellen will: unter Bedingungen also, die sich durch das Fehlen aller Triebfedern kennzeichnen würden, die aus dem Kampfe mit den sozialen Zufällen und Nöten des Lebens, aus der Sorge um Eigentum, um Erhaltung der Familie, aus der Gewißheit, durch eigene Kraft die äußere Lebensgestaltung heben zu können, entspringen. Wer die menschliche Natur nüchtern beurteilt, wird nicht zweifeln können, daß unter solchen Bedingungen ein ungeheures Sinken der Arbeitslust und Kraftanspannung, der Hingebung und des Pflichtgefühls und eine ebenso ungeheure Zunahme der Trägheit und Genußsucht, der Zuchtlosigkeit und Bestialität stattfinden würde. Dem Anwachsen einer an Wert sehr zweifelhaften Halbbildung würde ein Heruntergehen in den großen intellektuellen Leistungen gegenüberstehen; und würde auch gewissen Verbrechen der Boden entzogen, so würde auf der anderen Seite die Charakterentwicklung — schon weil den Menschen der Lebensweg viel zu glatt und leicht gemacht würde — unter höchst gefährliche Bedingungen gebracht. Der Sozialismus hält fälschlich den Menschen für ein in der Hauptsache selbstloses Wesen; die selbstsüchtigen Neigungen seien ihm

wesentlich durch die gegenwärtigen sozialen Verhältnisse anerzogen worden und werden daher nach deren Beseitigung verschwinden. So mißtrauisch und ungläubig sonst der Sozialismus ist: wo es sich um die Partei-Ideale handelt, dort ist er von einer fast kindlichen Gläubigkeit. Sei nur erst mit der gegenwärtigen Ordnung der Dinge aufgeräumt, so werde sich die Menschheit aus rein selbstloser, sachlicher Hingabe mit Anspannung aller Kräfte den großen Kulturaufgaben widmen! Und ebenso verkennt der Sozialismus den Wert, den der Kampf mit der Not des Lebens, das Unregelmäßige, Krumme, Gewagte, ja Abenteuerliche für das Entstehen eigenartiger, ungewöhnlicher, tiefer Menschen und außerordentlicher Leistungen hat. Kurz: es liegt den sozialistischen Theorien eine flache, allzu einfache und optimistische Vorstellung von der menschlichen Natur und ihrer Entwicklung zu Grunde.[113])

Aber auch gegen die Ziele, die der Sozialismus dem menschlichen Streben steckt, läßt sich Entscheidendes einwenden. Besteht doch das Ideal, auf das bei den Sozialisten alles hinausläuft, in dem möglichst behaglichen, bequemen Genießen! Die Arbeit wird zwar für jedermann als unerläßlich angesehen, aber doch nur weil sie die conditio sine qua non für Beschaffung der Lebensgüter, nicht aber, weil sie selbst ein Gut ist. Wir stoßen hier auf etwas Ähnliches wie vorhin: wie dort vom psychologischen, so sehen wir jetzt vom ethischen Standpunkt aus den Sozialismus viel zu optimistisch verfahren. Arbeit und Ringen, Kampf und Leid wird nicht unter die an sich wünschenswerten Lebensgüter selbst aufgenommen. Der Mensch erscheint als wesentlich zum Genießen bestimmt. Überall blickt diese optimistische Trivialität aus den Darlegungen der Sozialisten durch. Und dazu gesellt sich nun noch ein philiströser Moralismus. Die sozialistischen Lehren triefen von

„Gemeinwohl". Vor lauter Gemeinwohl vergessen sie, daß es für den Menschen zunächst darauf ankomme, ein Eigenes zu sein, ein Wesen von unantastbar eigener Sphäre in Hab und Gut, Familie und Lebensgestaltung. Die Kultur des Sozialismus würde — und zwar bestenfalls — langweilig, trivial und philiströs sein.

Indessen es ist Zeit, von dieser Abschweifung wieder zu unserem Gegenstand zurückzukehren. Die Philosophie soll — so sagten wir — den Zeitgenossen weitertreibende Ideale vorhalten. Doch soll sie — so können wir jetzt hinzufügen — im Gegensatze zum Sozialismus, die Ideale auf ihre psychologische und ethische Haltbarkeit hin prüfen. Diese Aufgabe der Philosophie findet nun in einem nach der entgegengesetzten Richtung hin gehenden Beruf ihre Ergänzung. Die Philosophie soll dem maßlosen Verwerfen, dem grinsenden Verkleinern alles Bestehenden entgegentreten, sie soll zu freudiger Anerkennung dessen, was die Gegenwart Großes und Echtes enthält, anleiten. Zu den widerwärtigsten Erscheinungen einer Zeit gehören die unablässigen Nörgler, die ihre eigene Kleinheit dadurch befriedigen, daß sie an allem Großen das Kleine hervorzukehren bestrebt sind. Sie rücken die Heroen der Menschheit unter den Gesichtspunkt einer Psychologie, die nur für die menschlichen Schwächen scharfsichtig, dagegen für den inhaltschweren Kern blind ist. Hegel spottet treffend: „Für einen Kammerdiener gibt es keinen Helden, nicht aber darum, weil dieser kein Held, sondern weil jener der Kammerdiener ist. Die geschichtlichen Personen, von solchen psychologischen Kammerdienern in der Geschichtschreibung bedient, kommen schlecht weg; sie werden von diesen ihren Kammerdienern nivelliert, auf gleiche Linie oder vielmehr ein paar Stufen unter die Moralität solcher feinen Menschenkenner gestellt."[114]) Vor allem im Gegen-

satz zu dieser kleinlichen Beurteilung der großen Menschen der Gegenwart — und sie zeigt sich gerade in unseren Tagen in einem für das deutsche Volk höchst unrühmlichen Falle — ist es Sache der Philosophie, die Flecken und Schlacken in ihrer verdienten Nebensächlichkeit zu behandeln und die Blicke auf das Bedeutsame und Überragende in den großen Bewegungen und Persönlichkeiten der Gegenwart zu lenken.

Die Kulturaufgabe der Philosophie in der Gegenwart.

Zum Schlusse werden wir naturgemäß zu der Frage geführt, welche kulturgeschichtliche Aufgabe die Philosophie in der Gegenwart zu erfüllen habe. Damit betreten wir ein weites, fast unausschöpfbares Gebiet. Gerade die geistigen Bewegungen unserer Zeit bieten der Philosophie so vielfältigen Anlaß, teils weitertreibend, teils konservierend einzuwirken, daß sich hierüber schier ins Endlose reden ließe. Mir liegt nun am Herzen, wenigstens einige Grundzüge unseres gegenwärtigen Kulturlebens hervorzuheben, die der Philosophie, wie ich glaube, zu weckendem und warnendem Eingreifen Anstoß zu geben geeignet sind, und die auch vielleicht in vielen unter Ihnen schon bange Fragen und Bedenken erweckt haben.

Der ethische Naturalismus der Gegenwart.

Was ich zuerst im Auge habe, möchte ich mit dem Schlagwort des Naturalismus der Lebensauffassung bezeichnen. Ich will hierbei von dem bloß theoretischen Materialismus und Naturalismus ganz absehen; nur von den in der Lebensführung vorkommenden Wertschätzungen soll, insofern sie unter naturalistischem Einflusse stehen, mit einigen Worten die Rede sein. Es scheint mir eine der bedenklichsten Seiten des gegenwärtigen Lebens zu sein, daß die moralischen Verhaltungsweisen wie Naturvorgänge angesehen werden. Es wird kein Unterschied zwischen dem Reich der Werte und dem der Thatsachen zugegeben. Man glaubt mit der Beurteilung des Moralischen fertig zu sein, wenn man es auf seine natürlichen

Bedingungen: auf Temperament, Gemütsanlage, Gewöhnung, Erziehung, wirtschaftliche Verhältnisse u. dergl. zurückführt; man verkennt, daß mit dem Guten, dem Sollen, der Pflicht etwas Neues, etwas im Reich des Natürlichen und Thatsächlichen Unerhörtes auftritt. Am geistvollsten und kühnsten wird der „Immoralismus" von Nietzsche vertreten. Und zahlreiche Zwergtitanen der allermodernsten litterarischen Revolution eignen sich mit Vorliebe diese allerneueste Form der Freigeisterei an. So erklärt z. B. der schwedische Dichter Strindberg, daß der Naturalist die Schuld mit Gott zusammen auszustreichen habe. Übrigens wird hierbei vergessen, daß im Grunde schon der allerflachste Materialismus vulgaris zu dieser sich für besonders vornehm und fortgeschritten ausgebenden Form der Aufklärerei, zur Verwerfung aller moralischen Wert- und Schuldbegriffe, führt.

Und so ist es denn wohl vor allem auch die materialistische oder eine verwandte Weltanschauung, wodurch vielen die naturalistische Auffassung vom Sittlichen in Fleisch und Blut übergegangen ist. Gerade solchen, die sich für ganz besonders erleuchtet halten, gilt es vielfach als altmodisch, sittliche Selbsterkenntnis zu üben, das Gewissen zu fragen, Reue zu empfinden, Entrüstung zu äußern. Manche wollen die Verbrecher lediglich als Kranke behandelt sehen. Es ist ein Drauflosleben eingerissen, das nur nach den Bedürfnissen der Annehmlichkeit und des Vorteils, nach diesen allerdings in raffinierter Weise, fragt, dagegen nicht einmal auf den Gedanken kommt, daß es auch strenge sittliche Anforderungen für den Menschen gebe. Besonders soweit deren Erfüllung schwer fällt, gilt es als unmodern, als Zeichen eines vorurteilsvollen Geistes, sich derartiges aufzuerlegen. Niederkämpfung zu weit gehender Ansprüche und daraus folgende Bescheidenheit, tapfere Entsagung und neidlose Anerkennung fremden Glückes und fremder Macht

— dies sind entschieden unmoderne Tugenden. Vielen scheint das mit Accent modern Genannte vorwiegend ein ungemessen anspruchsvolles Wesen zu bedeuten, anspruchsvoll gegen Publikum und verdiente ältere Genossen, gegen Mit- und Nachwelt. Das abschreckendste Beispiel hierfür bieten die ruhmeslüsternen Schriftsteller der extrem realistischen Richtung. Mit einigen anfängerhaften Arbeiten und einer Menge anmaßender, niederreißender Redensarten glauben sie sich Plätze ersten Ranges in der Litteraturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts erobern zu können.[116])

Als bezeichnend für die naturalistisch gefärbte moderne Lebenshaltung erwähne ich noch eine Kleinigkeit, die indessen bezeichnend ist: die überaus häufige Anwendung des Wortes „nervös". Der Gebrauch dieses Wortes wäre unverfänglich, wenn damit nur allerhand körperliche Verstimmungen bezeichnet würden. Allein man klagt über Nervosität auch bei gewissen Gemütszuständen. Diese Gemütszustände sind nun aber keineswegs immer unserer Willensherrschaft gänzlich entrückt; ernste Vorsätze, beständig geübte Selbstzucht sind auch gegenüber Stimmungen und Gefühlen nicht ohnmächtig. Indem man aber gewisse reizbare, aufgeregte, unausstehliche Gemütszustände einfach zur Nervosität schlägt, so stellt man sie von vornherein als durch unsere Nerven uns aufgezwungen dar. Man macht sich von vornherein ihnen gegenüber die Aufgabe äußerst bequem; man läßt sie über sich ergehen, man bietet den Willen nicht einmal erst auf. Dostojewskij schildert mit erstaunlicher psychologischer Wahrheit Menschen, die unter der fast unbedingten Herrschaft ihrer Nerven stehen.

Die Mechanisierung des Lebens der Gegenwart.

An zweiter Stelle möchte ich der Mechanisierung des Lebens in der Gegenwart einige Worte widmen. Die Mechanisierung der menschlichen Thätigkeiten ist ein überaus bedeu-

tungsvolles Prinzip für die Entwicklung der Menschheit. Bedenken Sie nur, daß jede Übung, jede Gewohnheit in der Mechanisierung von ursprünglich bewußt gewesenen Willenshandlungen besteht. Ohne Übung und Gewohnheit aber gäbe es überhaupt kein menschliches Thun und Vollbringen. Noch neuerdings hat Wilhelm Wundt auf die Bedeutung, die der Mechanisierung der psychischen Leistungen im Haushalt des geistigen Lebens zukommt, in schlagender Weise hingewiesen.[117]) Doch ich habe hier jene andere Art der Mechanisierung im Auge, die darin besteht, daß dem Menschen ein großer Teil der Arbeit durch Maschinen abgenommen wird. Wer wollte verkennen, daß die Entlastung durch die Maschinenarbeit das menschliche Dasein ungleich machtvoller, glanzvoller, menschenwürdiger gestaltet hat! Aber anderseits liegt hier ein Punkt vor, wo es sich aufs deutlichste zeigt, daß die wichtigsten Fortschritte der Menschheit doch zugleich schwere Gefahren in sich bergen. Ich habe hierbei gar nicht einmal die sozialdemokratischen Bestrebungen im Auge, sondern viel unmittelbarere Wirkungen auf das Gemüt. Die Maschine stellt sich als eine unindividuell und schablonenmäßig arbeitende Macht zwischen Intelligenz, Kraft und Hände des Arbeiters auf der einen Seite und den zu bearbeitenden Stoff auf der anderen. Hierdurch geschieht es, daß jene gesund und froh machende Wirkung, jene sittliche Befriedigung, die von der Arbeit ausgeht, sich bei der Maschinenarbeit nur in äußerst geringem Grade entwickeln kann. Die Maschinenarbeit muß, wegen ihrer unindividuellen Natur, die Persönlichkeit des Arbeiters gleichgültig und leer lassen. Das Gefühl des Leistens, das Bewußtsein der Tüchtigkeit und des Wertes vermag sich nur spärlich zu entwickeln. Statt eine Quelle der Freude und Strebenslust zu sein, stimmt die Arbeit mit der Maschine unlustig, überdrüssig und macht

so den Boden des Gemütes für das Aufkeimen von allerhand häßlichen Gefühlen geeignet. Den Maschinenarbeitern droht sonach der Glückswert und Sittlichkeitswert, den die Arbeit hat, zu entgehen.

Dieser unmittelbar den Innenmenschen schädigende Einfluß der Maschinenarbeit wird meiner Überzeugung nach viel zu wenig beachtet. Und doch können gerade diese und ähnliche Erwägungen dazu beitragen, in der Beurteilung der Bestrebungen der Arbeiter gerecht zu stimmen.

Blicken wir von dem wirtschaftlichen auf das Gebiet des Staatslebens, so finden wir hier geradezu einen wahren Fanatismus des Mechanisierens. Und auch hier preist man meistens nur die Vorzüge hiervon, während die schlimme Kehrseite übersehen wird. Ich rechne vor allem hierher das Prinzip des Wählens und das Prinzip der Majorität. Ich habe nicht nötig, die Gründe auseinanderzusetzen, warum in unserem modernen Staatsleben die Anwendung beider Prinzipien in weitem Umfang unerläßlich ist. Allein man sollte anderseits nicht vergessen, daß beiden Prinzipien die größten Gefahren nicht etwa nur nebensächlich sich hinzugesellen, sondern wesenhaft innewohnen. Man darf aus Besorgnis, unpopulär zu werden, nicht verschweigen: je weiter das Wahlrecht ausgedehnt wird, um so größer ist die Gefahr, daß unklare Gefühle und blinde Affekte, die Kraft von Schlagworten und das Verblendende der Parteiführer ausschlaggebend werden. Jeder Wahlkampf in den modernen Staaten lehrt für jeden Unbefangenen augenscheinlich, daß ruhige sachgemäße Erwägungen weitaus zurücktreten vor einem wilden Chaos von nebelhaften Vorstellungen, kleinlichen Nebenrücksichten, verbohrten Parteiinteressen und erhitzten Leidenschaften, zum Teil häßlichster Art. Und das Prinzip der Majorität — wird es nicht in vielen

Fällen zu einem Prinzip des Zufalls? Hängt es nicht häufig von den wunderlichsten Gefühlen und Vorstellungen ab, daß das geringe Mehr an Stimmen gerade auf diese und nicht auf die andere Seite fiel? Und ist es denn überhaupt richtig, daß die Mehrheit immer oder auch nur meistenteils recht hat? Zweifellos ist dies um so weniger der Fall, je größer und je bunter zusammengeworfen der Haufe von Köpfen ist, der nach Majorität entscheiden soll. Gerade die Parlamente geben oft genug zu dem Urteil Veranlassung, daß die Mehrheit weder geneigt, noch fähig ist, die Fragen nach unverblendeter und gründlicher Sachkenntnis zu beraten und zu entscheiden. Wie oft kommen nicht verwickelte Fragen zur Beratung, in denen nur wenige Mitglieder ein wohlbegründetes selbständiges Urteil haben! Die anderen folgen den ausgegebenen Schlagworten der Parteien.[118]) Auch muß man bedenken: das Richtige liegt in den meisten Fragen in der maßvollen Mitte, in der Vermeidung von Einseitigkeiten. Die Mehrheit aber ist selbst in den meisten parlamentarischen Körperschaften weit eher geneigt, sich für das Einseitige, für das Verwerfen der entgegenstehenden Gründe schlechtweg, für solche Standpunkte, die — um einen trivialen Ausdruck zu gebrauchen — mit den Fragen kurzen Prozeß machen, zu entscheiden. Denn das Einseitige ist leichter zu verstehen, und außerdem reizt und befriedigt es mehr die Instinkte und Leidenschaften als das Gemäßigte und Vermittelte. Mit den Prinzipien des Wählens und der Majorität wird sich das Prinzip der Auslese der Urteilsfähigen und das Prinzip des Anrechtes überragender politischer Persönlichkeiten auf einen hohen Grad selbständigen Vorgehens zu verbinden haben.[119])

Zu dem Mechanisieren gehört auch die moderne Gleichmacherei, die Tendenz zur Herstellung des Durchschnittsmenschen. Schon die Verbreitung der sogenannten allgemeinen Bildung

und die Erleichterung des Verkehrs wirken unwillkürlich nach dieser Richtung hin. Auch wird auf vielen Gebieten des öffentlichen Lebens, so z. B. auf dem des Unterrichts, des vornehmeren geselligen Lebens u. s. w. das Uniformieren viel zu weit getrieben. Man verkennt, daß eine Hauptsache für jede kraftvolle und reichhaltige Kultur darin bestehe, daß das Eigenartige der Individualität nicht von allen Seiten her eingeengt und beschnitten, sondern zu freier Entfaltung gebracht werde. Ohne die Betonung und Herausarbeitung der Individualität würde das Kulturleben verflachen, zu trivialer Glätte und langweiliger vielgeschäftiger Durchschnittlichkeit herabsinken.[120]) Vor allem die großen Individuen sollen in ihrem Einflusse auf die Kulturgestaltung nicht durch die vielköpfige Menge der Durchschnittsmenschen verdrängt werden. Auch soll man die großen Individuen, diese Meisterstücke der menschenschaffenden Schöpferkraft, nicht mit dem Maßstab der gewöhnlichen Schablone messen. Freilich möchte ich damit nicht jener Übertreibung des Individualitätsgedankens das Wort reden, wie sie gegenwärtig von verschiedenen Seiten, so auch in dem vielgenannten Buche „Rembrandt als Erzieher", geltend gemacht wird. Übrigens hat sich der Verfasser gerade durch das nachdrückliche Hervorkehren dieses Gedankens — mag es auch oft ins Verkehrte gehen — ein großes Verdienst erworben.

Der Intellektualismus in der gegenwärtigen Kultur.

Und noch einen dritten Grundzug unserer Zeit möchte ich schließlich erwähnen, der gleichfalls der Philosophie zu augenöffnendem Eingreifen Anlaß bietet: den Intellektualismus, die Überschätzung von Wissen und Wissenschaft. Diese Überschätzung tritt in der weitverbreiteten Meinung zu Tage, daß Wissen und Bildung unmittelbar den Menschen besser, edler, glücklicher mache, daß aus Wissenschaft und Aufklärung überall mit Notwendigkeit Verbesserung der Sittlichkeit und

Vermehrung der Glückseligkeit folge. Für die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts war es ein fast sich von selbst verstehender Grundsatz, daß die Ausrottung aller Verstandesvorurteile den Menschen zur Glückseligkeit führen müsse. Und die Aufklärer unseres Jahrhunderts sprechen ebenso. Buckle behauptet: der Fortschritt, den Europa aus der Barbarei zur Zivilisation gemacht hat, sei ganz und gar der intellektuellen Thätigkeit zu danken; die menschlichen Handlungen, in ihrer Gesamtheit genommen, werden von der Gesamtheit des menschlichen Wissens regiert.[121]) Und wie oft wird nicht von unseren Darwinisten behauptet, daß die allgemeine Verbreitung der darwinistischen Entwicklungslehre die Erhebung der Menschheit auf eine höhere Stufe der Moralität und Glückseligkeit herbeiführen müsse.[122]) Aber nicht nur bei den Stimmführern der Aufklärung finden wir diesen Glauben. Die Bildungssucht — ich sage nicht: der Bildungsdrang — gehört zu den weitverbreiteten Übeln unserer Zeit. Aus Zeitungen, Broschüren, Vorträgen häufen viele eine Masse von Kenntnissen in dem Glauben auf, als wüchse durch diese Kenntnisse als solche schon der innere Mensch. Es ist das Kennzeichen des modernen Bildungsphilisters, wie ihn Friedrich Nietzsche und Bruno Bauer geschildert haben,[123]) sich in einer Summe von wasserklaren und bequemen Kenntnissen in dem behaglichen Glauben einzuleben, daß dadurch alle Rätsel des Lebens erklärt, alle Anstöße desselben ausgeglichen seien und sich auf dieser Grundlage ohne weiteres das Glück der Menschheit aufrichten lasse.

Daß es sich hierbei um ungeheure Überschätzungen handelt, ist nicht schwer einzusehen. Wäre die Sittlichkeit Folgeerscheinung des Wissens, so müßten die Moralphilosophen auch die moralischesten Menschen sein. Hocheutwickeltes Wissen kann ebensogut in den Dienst der selbstsüchtigsten als der selbstlosesten

Triebe gestellt werden. Unter den ausgezeichnetsten Männern der Wissenschaft und Aufklärung finden sich gar manche, bei denen der trübe Erdenrest das Große an ihnen stark verdunkelt. Und wer wollte behaupten, daß die europäische Menschheit auch nur entfernt in demselben Grade, wie Bildung und Wissenschaft zugenommen haben, auch sittlich gewachsen sei? Und nicht besser steht es mit der Behauptung, daß Wissen glücklich mache. Wieviel zarte, auf eine ideal gestimmte Enge angelegte Gemüter sind nicht schon durch Einimpfung von philosophischer Aufklärung in dauernde Unruhe, ja Haltlosigkeit gestürzt worden! Und ich möchte bezweifeln, ob die materialistische und sonstige Aufklärung, die der Arbeiterbevölkerung von gewissen Wortführern gepredigt zu werden pflegt, die Summe von Glück und Befriedigung in diesen Kreisen erhöht habe. Manfred bei Byron sagt:

> Leiden ist Wissen: wer am meisten weiß,
> Beklagt am tiefsten die unsel'ge Wahrheit:
> Der Baum des Wissens ist kein Baum des Lebens.[124])

Dies ist freilich einseitig; allein soviel wird zuzugeben sein, daß das Wissen in mehrfacher Hinsicht die Bedingungen des Glücks eher untergräbt als fördert.

In anderer Weise wieder äußert sich der Intellektualismus unserer Zeit darin, daß die Gefahren übersehen werden, die in der Steigerung des Denkens und Erkennens für Gefühl, Phantasie und Wollen gelegen sind. Je mehr sich die Reflexion entwickelt und in die verschiedenen Lebensgebiete eindringt, um so mehr ist das Quellen und Strömen der Gefühle, der mühelose Flug der Phantasie, die Frische und Sicherheit des Wollens und Handelns der Gefahr der Unterbrechung und Abschwächung ausgesetzt. Gerade auf dem Gebiet der Erziehung sollte diese Gefahr besonders beachtet werden, und gerade hier wird sie

vielfach übersehen. Der Unterricht wird häufig so gehandhabt, als ob der Schüler nur Kopf, sein ganzer übriger Mensch nur Anhängsel des Kopfes wäre. Wie wenig sorgen die Lehrer der niederen, mittleren und höchsten Schulen für die Ausbildung von Gefühl, Phantasie und Charakter der ihnen anvertrauten Jugend! Und doch ist das, was der Mensch als Mensch ist und bedeutet, vorzugsweise ein Ergebnis dieser in der Erziehung so vernachlässigten Kräfte. Und gibt es nicht viele, welche die Kunst, statt in ihr ein Hauptgegengewicht gegen die Übersteigerung von Reflexion und Wissen zu erblicken, lediglich als angenehmen und konventionellen Zierat des Lebens behandeln? Unter denen aber, die es ernst und heilig mit der Kunst nehmen, gibt es heutigen Tags wiederum nicht wenige, die eine förmliche Intellektualisierung der Kunst oder doch der Dichtung anstreben. Ich will von den theoretischen Ausschreitungen Zolas und seiner Anhänger ganz absehen: hier wird geradezu behauptet, daß der Dichter Naturforscher sei, daß er die wissenschaftliche Aufgabe des Physiologen fortzusetzen und als Wissenschaft vom sozialen Leben zu vollenden habe.[125]) Auch sonst aber hört man vielfach die Forderung aussprechen, der Dichter müsse Wahrheiten der Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft, z. B. das Gesetz der Vererbung, den Zusammenhang der menschlichen Liebe mit der Begattung der Tiere u. dgl., zur Darstellung bringen. Nicht auf Phantasie, Gefühl, Schönheit, sondern allein auf Wahrheit komme es in der Dichtung an. Und so erhalten wir denn Dichtungen, die uns mit der Aufdringlichkeit des Belehrenwollens auf Vererbung u. dgl. hinweisen. Auch dürfe der Künstler — so hört man weiter — Gegenstände, die von der Naturwissenschaft als unmöglich dargethan wurden, nicht als wirklich darstellen. Der aufgeklärte Dichter würde sich doch lächerlich machen, wollte er Geister-

erscheinungen auftreten lassen oder sich in den Wundern des Märchens und der Romantik ergehen! So wird ernsthaft von unseren fortgeschrittensten Kritikern versichert.[126]) Was liegt ihnen daran, daß die Dichtung — wie es thatsächlich bei ihren naturalistischen Vertretern der Fall ist — ein pedantisch ernsthaftes, grämliches Antlitz erhält und des Lachens, des göttlichen Humors, der beflügelnden Heiterkeit unfähig wird, wenn sie sich nur keiner Sünde gegen die Gesetze der Naturwissenschaft schuldig macht!

Der Intellektualismus unserer Zeit ließe sich noch auf manchen anderen Gebieten verfolgen. Überall gibt es Lobredner unseres Zeitalters, die allen Fortschritt an dem Maß des erworbenen Wissens messen, die unser Jahrhundert wegen der unvergleichlichen wissenschaftlichen Erfolge überhaupt nicht hoch genug stellen können, und die, von diesen Erfolgen geblendet, mit vertrauensseligem Optimismus in die Zukunft der menschheitlichen Entwicklung blicken. Diese Optimisten des Wissens übersehen völlig die Kehrseite der Fortschritte im Theoretischen: insbesondere daß durch die Verstandes- und Erkenntnissteigerung in unserer Zeit das Unbewußte und Halbbewußte in der menschlichen Seele, die reflexionslose Frische und Unmittelbarkeit im Fühlen und Wollen abgeschwächt wird. Ich brauche nicht hervorzuheben, daß es mir ferne liegt, eine Anklage gegen die Steigerung von Bildung und Wissenschaft zu erheben. Es kam mir nur darauf an, auf die natürliche und unvermeidliche Kehrseite heilvoller Fortschritte hinzuweisen. Ebensowenig folgere ich natürlich, daß man Bildung und Wissenschaft vernachlässigen oder gar zum Rückschritt bringen solle. Meine Folgerung geht nur dahin, daß man für die Nachteile und Gefahren der Fortschritte von Bildung und Wissenschaft die Augen offen halten und für Gegenmittel Sorge tragen solle.[127])

Es geht durch unsere Zeit ein lebhaftes Gefühl, daß das Heil unserer Kultur davon abhänge, daß ein größeres, geistig gesünderes, vornehmeres, adligeres, freieres Menschengeschlecht entstehe. In sehr verschiedener Weise stellt man sich dieses Ideal vor. Wie gehen die Vorstellungen weit auseinander, die sich etwa unter den Denkern Ludwig Feuerbach, Friedrich Vischer, Friedrich Nietzsche, Paul de Lagarde, unter den Dichtern Paul Heyse, Richard Wagner, Henrik Ibsen, Leo Tolstoi von diesem edleren Geschlechte machen! Gerade der Umstand aber, daß von so verschiedenen Seiten aus und in so verschiedenen Formen auf eine Erhöhung und Erneuerung des modernen Menschen hingestrebt wird, ist ein Beweis dafür, wie sehr ein Hinausstreben über die so vielfach kleine und ungesunde Art der Gestaltung des Menschlichen in der Gegenwart uns not thue. Die Philosophie aber soll das Ihrige dazu beitragen, daß die Ansichten über das Menschenideal, das der Gegenwart als Ziel ihres Strebens vorschwebt, möglichst geklärt werden.

Anmerkungen.

1. Die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums finden sich im 5. Bande der ersten Abteilung von Schellings sämtlichen Werken, S. 207 ff. Vgl. besonders S. 215, 248, 283, 321, 324.

2. Friedr. Theod. Vischer, Altes und Neues. 3. Heft. Stuttgart 1882. S. 279; vgl. S. 276.

3. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 56 (in der „Phänomenologie des Geistes").

4. J. G. Fichte, Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 446 (in der „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre").

5. Schelling, Sämtliche Werke, Bd. 5, S. 325 (in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums").

6. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 53, 78 ff. (in der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften"); Bd. 15, 2. Aufl., S. 257 ff., 263 f., 375, 382 f. (in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie").

7. Alois Riehl, Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede. Freiburg i. B. und Tübingen 1883. S. 8. — Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1876–1887. Band 2, Teil 2, S. 120 ff.

8. Der Vortrag „Über die Stellung deutscher Philosophen zum Leben" findet sich in J. E. Erdmanns Sammlung von Vorträgen „Ernste Spiele" (4. Aufl. Berlin 1890), S. 19 ff.

9. Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. Straßburg 1880. S. 11 f.; vgl. S. 113 und besonders S. 537.

10. Man lese z. B. das Schlußkapitel („Die absolute Idee") von Hegels „Logik" (Werke, Bd. 5, S. 327 ff.).

11. Friedr. Rückerts gesammelte poetische Werke, Bd. 8, S. 340 (im 7. Buch der „Weisheit des Brahmanen", Spruch 49). — Die Hegel-

sche Übersteigerung der Identität von Denken und Sein findet in dem 54. Spruch desselben Buches ihre Ablehnung:

Du denkest, was du denkst, das müsse drum so sein.
Doch denke: Denkest du denn auf der Welt allein?
Viel andre denken auch, viel andres denken sie,
Doch anders wird das Sein durch anders Denken nie.
Es läßt sich so und so von unserm Denken fassen,
Bleibt, was es ist, und sieht dem Spiele zu gelassen.

12. Vgl. Wilhelm Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. Bd. 2. Leipzig 1880. S. 398.

13. Rudolf Haym, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870. Ebenso ersieht man aus der Schilderung, die der Norweger Heinrich Steffens, der Schüler Schellings, von seinem Entwicklungsgange gibt („Was ich erlebte." Breslau 1840 ff.; besonders Bd. 4 und 5), wie ein empfänglicher Geist, der sich mit dem deutschen Geistesleben jener Tage vertraut machen wollte, in einen Strom hineingeriet, den Philosophie und Dichtung in inniger Durchdringung bilden.

14. Eduard v. Hartmann, Moderne Probleme. Leipzig 1886. S. 144.

15. In gewissen Zeitschriften wimmelt es von solchen Genregroßen, die ihr Gefühl der Titanenhaftigkeit gelegentlich auch noch durch erneutes Totschlagen der Metaphysik kitzeln wollen. Aus der Broschürenlitteratur nenne ich als für das kecke Absprechen über Metaphysik bezeichnend „Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie" von Wilhelm Bölsche (Leipzig 1887) und den Vortrag von Conrad Alberti „Der moderne Realismus in der deutschen Litteratur und die Grenzen seiner Berechtigung" (Hamburg 1889). Ihnen hat sich jüngst noch ein anderer lächerlicher Wüterich gegen die bisherige metaphysische Ästhetik zugesellt: Arno Holz („Die Kunst, ihr Wesen und ihre Gesetze". Berlin 1891). Es ist mir noch kaum eine so unbändig große Selbsttäuschung über das eigene wissenschaftliche Können, eine so massive Verwechselung der eigenen trivialen, fast kindischen Oberflächlichkeit mit vermeintlicher tiefer, bahnbrechender Einsicht vorgekommen wie in diesem Buche, das zugleich auch durch das aufdringliche Interessantthun mit dem nichtigsten Kram der eigenen kleinen Individualität und durch ein widerliches Sichnichtgenugthunkönnen an Frechheit und Zuchtlosigkeit den äußersten Verfall der Schriftstellerei bezeichnet. Es ist ein Buch, das so von Verfehltheit und Nichtigkeit strotzt, daß man starke Ausdrücke häufen muß, um es gebührend zu charakterisieren.

16. Wilhelm Wundt, Essays. Leipzig 1885. S. 1 ff. (in dem Essay „Philosophie und Wissenschaft").

17. Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn 1866. S. 322 ff. Lange findet, daß die Philosophie immer noch zu sehr „ein Extrem" sei, statt das Bindeglied zwischen den verschiedensten Wissenschaften abzugeben und einen fruchtbaren Austausch der positiven Resultate zu vermitteln (S. 328); daß die Philosophie sich viel zu wenig „im Bunde mit den exakten Wissenschaften" befinde (S. 334) u. s. w. Lange würde heute sicherlich nicht so ungünstig urteilen.

18. Wilhelm Wundt, System der Philosophie. Leipzig 1889. S. 179 und oft.

19. Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig 1886. S. 136--158.

20. Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. Leipzig 1890. 5. Aufl. S. 50 ff.

21. Man vergleiche hierzu die Charakteristik, die Richard Falckenberg in seiner Antrittsrede „Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie" (Leipzig 1890) von den Vorzügen und Mängeln des heutigen Betriebes der Philosophie gibt (S. 7 ff.).

22. Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Bd. 1. Leipzig 1883. S. 446 ff.

23. Man vergleiche hierzu Wundts Rektoratsrede „Über den Zusammenhang der Philosophie mit der Zeitgeschichte"; in der „Deutschen Rundschau" 1890, Bd. 62, S. 69 f.

24. Friedrich Paulsen, Was uns Kant sein kann? In der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie", Bd. 5 (1881), S. 16.

25. Naturwissenschaftliche Begriffe, wie Vererbung, Anpassung, werden vergröbert und übertrieben. Gerhart Hauptmanns Drama „Vor Sonnenaufgang" zeigt den Vererbungsaberglauben des Dichters in halb abstoßender, halb lächerlicher Form. Der Anpassungsbegriff wieder hat sich vielfach zu der Anschauung gesteigert, als ob der Dichter seine Personen als derart von ihrem „Milieu" — die Modernlinge glauben mit diesem neuen Ausdruck für eine altbekannte Vorstellung etwas verblüffend Neues gefunden zu haben — abhängig darstellen müßte, daß sie nicht mehr den Eindruck von Menschen, die aus freiem Willen handeln, machen dürfen. Dabei wird übersehen, daß das Gefühl, aus eigener Billigung, aus selbständiger Entscheidung zu handeln und bei diesem inneren Vorgang nicht unerbittlich gezwungen zu sein, sondern am Ende auch anders

handeln zu können, eine bei allem Handeln vorkommende Thatsache ist. Und diese Thatsache prägt sich auch für den fremden Betrachter in dem ganzen Reden und Gebahren des Handelnden aus. Diesen Eindruck des Freihandelns (sowohl für den Handelnden selbst, als auch für den fremden Beobachter) muß der Dichter — und nun gar der realistische! — als etwas, was thatsächlich zu dem empirischen Vollzug jedes Handelns gehört, zur Darstellung bringen. Hierbei ist zwei verschiedenen Auffassungen und Gestaltungen weitester Spielraum gegeben: bald erscheint für das Handeln mehr der Druck und Zwang der Umstände, bald mehr das stark und selbständig entwickelte eigene Innere als maßgebend. Doch auch im ersten Fall ist — abgesehen vom physischen Zwang und von krankhaften Zuständen (man denke etwa an Raskolnikow bei Dostojewskij) — das Bewußtsein der selbständigen Entscheidung, der von Innen kommenden Zustimmung und des am Ende doch Andershandelnkönnens vorhanden. Die guten Dichter aller Zeiten haben dem Handeln ihrer Personen, bei aller Bestimmtheit durch äußere Umstände und ihre eigene Individualität, dieses Gepräge der Selbstbestimmung gegeben, und dabei wird es wohl auch künftighin bleiben. — Ob es dagegen einen *in seinem Wesen* freien Willen gebe, wie sich Wille und Kausalität *letztlich* zu einander verhalten, dies ist eine Frage, die durchaus in den Bereich metaphysischer Hypothesen gehört und den Dichter als Darsteller nichts angeht. Gerade wenn der Dichter das Wollen und Handeln seiner Gestalten lebenswarm und glaubhaft zu schildern versteht, so werden diesen gegenüber, geradeso wie gegenüber den wirklichen Menschen, verschiedene metaphysische Deutungen in der Frage von der Willensfreiheit möglich sein. Ebensowenig wie das wirkliche Handeln des Menschen eine bestimmte Theorie von der Willensfreiheit zur Schau trägt, soll dies in der Dichtung der Fall sein. Wenn man daher bei den Allermodernsten Sätze wie den: die moderne Kunst habe, „den Thatsachen gehorsam", „Vererbung und *Willensunfreiheit*" zu gestalten („Freie Bühne", 1891, S. 72) und ähnliche (z. B. S. 771 f.) liest, so ist dies ein verwechselndes, großwortiges, den Geboten einer vermeintlichen naturwissenschaftlichen Weltanschauung zu Gefallen sein wollendes Gerede. Und noch eines: „Naturwissenschaftliche Weltanschauung" ist — gelinde gesagt — eine höchst unpassende, unklare Bezeichnung. Denn auf Grundlage der Naturwissenschaft können ernste und strenge Denker zu gar verschiedenen Weltanschauungen gelangen. Man denke an Lotze, Wundt, Riehl, die Kantianer unter den Physiologen u. s. w. Wie verschiedene Weltanschauungen, und doch alle unter sorgfältiger Benutzung der Naturwissenschaft gewonnen! Es kommt eben auf die Gedanken an, durch die man das in

der Naturwissenschaft Gebotene *weiterführt*. Dieses Weiterführen geschieht aber durch *Philosophie*. Die Philosophie geht nun aber einmal gewissen Köpfen wider den Strich, und so flüchten sie lieber zu dem Unding einer *naturwissenschaftlichen* Weltanschauung (z. B. Bölsche in der „Freien Bühne", 1890, S. 1153; 1891, S. 311 ff.; andere Mitarbeiter dieser Zeitschrift 1890, S. 894, 964 und sonst).

26. Weit ungünstiger über die gegenwärtige Philosophie urteilt, von einem übrigens in vielen Stücken verwandten Standpunkte aus, Adolf Lasson in dem Vortrag „Hundert Jahre philosophischer Gedankenbewegung" (enthalten in dem Buch „Zeitliches und Zeitloses. Acht Vorträge." Leipzig 1890. S. 267 ff.).

27. W. Windelband, Geschichte der antiken Philosophie. Nördlingen 1888. S. 238.

28. Man vergleiche hierzu die Darstellungen Riehls im 3. Bande des Werkes „Der philosophische Kritizismus", S. 5 ff. und Windelbands im 1. Band seiner „Geschichte der neueren Philosophie", S. 289 f.

29. So wurden z. B. im Sommerhalbjahr 1887 etwa 80, im Winterhalbjahr 1887/88 74, im Sommerhalbjahr 1890 64, im Winterhalbjahr 1890/91 74 Vorlesungen über Geschichte der Philosophie an den deutschen Universitäten — die Schweiz und Österreich eingerechnet — gehalten. Die Psychologie ist in denselben Semestern der Reihe nach mit 27, 40, 36, 42, die Logik und Erkenntnistheorie mit 31, 33, 35, 29 Vorlesungen vertreten. Es sind hierbei, wie auch in allen folgenden Angaben, die Übungen mit zu den Vorlesungen gezählt. Ethik samt Rechtsphilosophie tritt der Reihe nach in der Stärke von 18, 23, 21 und 30 Vorlesungen auf. Indessen sind dabei die Vorlesungen, die von Theologen über philosophische Ethik und von Juristen über Rechtsphilosophie gehalten werden, nicht mitgezählt. Wollte man dies thun, so würden die angeführten Zahlen erheblich steigen. Doch kommt es mir hier vor allem darauf an, in welchem Verhältnis von den *Fachphilosophen* die verschiedenen Gebiete an den Universitäten betrieben werden. Die Vorlesungen über Metaphysik weisen die Stärke von 11, 14, 16, 11 auf; wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß einerseits, wenn man nur *die* Vorlesungen zählen wollte, die der Ankündigung nach das *ganze* Gebiet der Metaphysik oder das *ganze* „System der Philosophie" umfassen, sich bedeutend kleinere Zahlen ergeben würden, daß aber anderseits in den hier *nicht* mitgezählten Vorlesungen über Einleitung in die Philosophie, Encyklopädie und ähnlichen jedenfalls zahlreiche zusammenhängende Erörterungen über weite Gebiete der Metaphysik vorkommen. Ästhetischen Inhalts waren in den angegebenen Semestern der Reihe nach 9,

12, 12, 13 Vorlesungen, während die Religionsphilosophie — abgesehen wiederum von ihrer Behandlung innerhalb der theologischen Fakultät — in 5, 9, 7, 9 Vorlesungen auftrat. Naturphilosophie und Philosophie der Geschichte wurden teils gar nicht, teils in ein, zwei bis drei Vorlesungen behandelt. — Für die Einleitung in die Philosophie sind die entsprechenden Zahlen 9, 9, 15, 8, für die Encyklopädie der Philosophie 3, 6, 1, 3. — Die angeführten Zahlen sind nicht sämtlich vollkommen genau, da manche Ankündigungen es zweifelhaft erscheinen lassen, zu welchem Fache die entsprechenden Vorlesungen gezählt werden sollen. Doch sind die Hauptabstufungen so bedeutend, daß sie durch eine etwas veränderte Zuteilung solcher zweifelhafter Vorlesungen keinesfalls in ihrer Aufeinanderfolge beeinflußt würden.

30. Auch in Gegenwart und Zukunft würde, wenn das Ideal der Sozialdemokraten und anderer utopistischer Träumer (z. B. Bellamys) Wirklichkeit gewänne und sonach die Not im Kampf ums Dasein verschwände, hiermit der Entwicklung der intellektuellen Kräfte ein wichtiger Anstoß entzogen sein und nicht nur eine trägere Haltung im Fortschritt des Geisteslebens eintreten, sondern auch das Außerordentliche in den intellektuellen Leistungen seltener werden.

31. Weniger bekannt als die Deutung des Don Juan durch E. T. A. Hoffmann ist die von H. G. Hotho in seinem geistvollen Buch „Vorstudien für Leben und Kunst" (Stuttgart und Tübingen, 1835; vgl. besonders S. 12 ff.) gegebene.

32. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Leipzig 1872. S. 63 ff., 80 ff. — Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Leipzig 1874. S. 10 ff., 65 ff. — Jenseits von Gut und Böse, S. 140 ff.

33. Hugo v. Mohl, Rede gehalten bei der Eröffnung der naturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen. Tübingen 1863. S. 26 f., 29 f.

34. Emil Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1872. — Die sieben Welträtsel. Leipzig 1880. Beide Vorträge sind wiederabgedruckt in den „Reden" (Erste Folge. Leipzig 1886). Die im Text wiedergegebene Stelle findet man hier S. 130. — Ernst Haeckel, Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Leipzig 1874; Vorwort.

35. John Lockes Versuch über den menschlichen Verstand. Übersetzt von J. H. v. Kirchmann. Berlin 1872. Bd. 1, S. 19 f., 30.

36. Ich sage: „mit unseren *meisten* Urteilen". Denn es gibt auch Urteile, mit denen nur Behauptungen über Vorgänge des eigenen

Bewußtseins ausgesprochen werden; z. B. ich bin müde, traurig; mir ist dies oder jenes eingefallen; ich kann diesen oder jenen Gedanken nicht los werden, u. s. w.

37. Ausführlichere Betrachtungen über diese Fragen findet man in meinem Buch „Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie" (Hamburg und Leipzig 1886), S. 3 ff.

38. Die heftigste Ablehnung hat in der letzten Zeit die Erkenntnistheorie wohl von Krohn erfahren (in der durch kühne, hochfliegende und weitschauende Gedanken ausgezeichneten Abhandlung „Streifzüge durch die Philosophie der Gegenwart" in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik; man sehe besonders Bd. 87 [1885], Sonderheft, S. 238 ff., 253 und Bd. 89 [1886], S. 76, 89). Er sagt: „Die absorbierende Bedeutung dieser modernen Erkenntnistheorie . . . ist ein Wahrzeichen der degradierten Stellung, die der deutschen Philosophie in einem von anderen großen Tendenzen erfüllten Zeitalter zugefallen ist". Dem erkenntnistheoretisch grübelnden Individuum komme in dem Rahmen einer auf Totalerkenntnis gerichteten Geistesarbeit nur eine verschwindende Bedeutung zu. Krohn ist vor zwei Jahren im besten Mannesalter als Professor in Kiel gestorben. Seine schriftstellerischen Leistungen geben, schon infolge ihres geringen Umfanges, nicht entfernt ein volles Bild von der hinreißenden Ideenfülle und genialen Persönlichkeit dieses Mannes. — Die Stellung des Hegelianers Lasson zur Erkenntnistheorie entnimmt man am besten aus seinem Aufsatz „Vorbemerkungen zur Erkenntnistheorie" (Philosophische Monatshefte Bd. 25 [1889]; man lese besonders S. 550 ff.). Euckens Verhältnis zur Erkenntnistheorie geht hervor aus der Darstellung der Kantischen Philosophie, die er in seinem Werke „Die Lebensanschauungen der großen Denker" (Leipzig 1890) gibt (vgl. besonders S. 455 ff.). Auch Gustav Glogau ist hier zu nennen (vgl. seinen Aufsatz „Zur neuesten Philosophie" in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. 18 [1888], S. 340 ff.).

39. Kants Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert, Bd. 4, S. 409 (in der Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen").

40. Eckermann, Gespräche mit Goethe. 5. Aufl. Leipzig 1883. Bd. 1, S. 81.

41. Goethe, Neue Ausgabe, Bd. 2, S. 216.

42. Goethe, Bd. 3, S. 84.

43. Von vielen Seiten wird mir vielleicht an dieser Stelle erwidert werden: die Aufgabe, die hier der Metaphysik zugewiesen werde, falle, soweit sie lösbar sei, in den Bereich der *Erkenntnistheorie*.

Diese Wissenschaft führe naturgemäß auch zur Untersuchung der Fragen, aus welchen Bedingungen unseres Erkennens die Begriffe: Substanz, Kausalität, Zweck, Gesetz, Unbedingtes u. dergl. entspringen. Habe die Erkenntnistheorie die Analyse dieser Vorstellungen gegeben, so sei von der Wissenschaft aus das letzte Wort hierüber gesprochen; für eine Metaphysik bleibe nichts zu thun übrig. Es ist dies der Standpunkt aller Kantianer und Positivisten. — Ohne Zweifel steht es auch der metaphysikfeindlichen Erkenntnistheorie frei, diese allgemeinsten Begriffe vom Seienden zu behandeln. Nur wird dann darauf zu achten sein, daß diese Behandlung in nichts anderem als in einer Vorstellungsanalyse bestehe. Eine Erkenntnistheorie, welche die Metaphysik für unmöglich erklärt, darf von Substanz, Kausalität u. s. w. nur in dem Sinne handeln, daß der subjektive Ursprung dieser Vorstellungen, ihre Zusammensetzung aus einfacheren Vorstellungen, ihre Verwendbarkeit für die Verknüpfung anderer Vorstellungen untersucht wird und alle Fragen in betreff ihres objektiven Erkenntniswertes, ihrer Gültigkeit für den Bereich des Transsubjektiven gänzlich beiseite gelassen werden. Eine solche Erkenntnistheorie behandelt jene Begriffe sonach von einem völlig anderen Gesichtspunkt, als es die Metaphysik thut; die Aufgabe der Metaphysik bleibt mithin durchaus unberührt und unverdrängt stehen. — Nicht selten indessen geschieht es, daß metaphysikfeindliche Erkenntnistheorien jene Begriffe doch in metaphysischem Sinne erörtern. Zuerst wird die Metaphysik für tot und unmöglich erklärt und die Erkenntnistheorie als ihr Erbe eingesetzt; sodann aber wird unter dem Aushängeschilde der Erkenntnistheorie mehr oder weniger Metaphysik getrieben. Die erkenntnistheoretische Betrachtung jener Begriffe hält sich nicht innerhalb der bloßen Vorstellungsanalyse, sondern zieht auch ihre transsubjektive Gültigkeit und Bedeutung in ihren Bereich. Nun ist dies sicherlich der Erkenntnistheorie unverwehrt, ja diese Wissenschaft wird mit Notwendigkeit auf derartige Betrachtungen geführt (vgl. mein Buch „Erfahrung und Denken", S. 544 ff.). Allein sie muß sich darüber klar sein, daß mit ihnen ins Metaphysische hinübergegriffen und die Metaphysik als ausführbare Wissenschaft anerkannt wird. Dagegen geht es nicht an, wie dies bei Riehl, Dilthey u. a. der Fall ist, zuerst die Metaphysik für etwas schlechtweg Überwundenes zu erklären und dann doch innerhalb der Erkenntnistheorie z. B. die Frage über die Realität der Außenwelt — und noch dazu in bejahendem Sinne — zu behandeln.

44. Bei Kant findet sich die hier abgewiesene Ansicht nur vorbereitet. Gedanken, die über die Erfahrung hinausgehen, werden wohl zu leeren Begriffen, zu bloßen Gedankenformen, zu einem Spiel der Einbildungskraft oder des Verstandes (z. B. Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe von Kehrbach [bei Reclam in Leipzig], S. 224, 669 f.), aber nicht zu sinnleeren Worten. Es wird ihnen vielmehr ausdrücklich eine freilich „nur logische" Bedeutung zugestanden (z. B. S. 148 f.). Dagegen wird von Positivisten und Bewußtseins-Idealisten die Metaphysik geradezu als ein System von Worten behandelt; z. B. von Schubert-Soldern in dem Aufsatze „Der Kampf um die Transcendenz" (in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 10 [1886], S. 469) und in dem Buche „Grundlagen einer Erkenntnistheorie (Leipzig 1884; S. 11 ff., 115 f.).

45. Carl Göring, System der kritischen Philosophie. Leipzig 1874—1875. Bd. 1, S. 266 ff. und oft. — Über den Begriff der Erfahrung (enthalten im 1. und 2. Band der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie; vgl. besonders Bd. 1 [1877], S. 532 f.). — Ernst Laas, Idealismus und Positivismus. Berlin 1879—1884. Bd. 3, S. 248 f.; vgl. S. 240 f. — Diese Bedürfnislosigkeit des Erkennens ist mir auch bei Mach (Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena 1886), bei Schubert-Soldern (in dem vorhin genannten Aufsatz über die Transcendenz und in anderen Veröffentlichungen), bei Shute (Grundlehren der Logik. Übersetzt von Uphues. Breslau 1883) und vielfach sonst entgegengetreten. In auffallend künstlicher und willkürlicher Weise findet sich diese Bedürfnislosigkeit des Erkennens bei dem kantischen Theologen W. Herrmann (Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. S. 15 ff.) begründet. Das „reine Erkennen", das Herrmann hierbei abgrenzt, ist eine ausgeklügelte, in der Wirklichkeit nirgends zu findende Thätigkeit.

46. Hartmann, Philosophie des Unbewußten. Stereotyp-Ausgabe, S. 818 f. Wie flach und zaghaft klingt es hiergegen, wenn David Hume erklärt: nichts sei für den wahren Philosophen erforderlicher, als daß er das unmäßige Verlangen nach Erforschung der Ursachen zügle und sich, sobald er sehe, daß eine weitere Untersuchung ihn in dunkle und unsichere Spekulationen führen würde, damit zufrieden gebe, die Lehre, um die es sich handelt, auf eine hinreichende Anzahl von Versuchen zu gründen (in der „Abhandlung über die menschliche Natur", Buch 1, Abschnitt 1, § 4).

47. Grillparzers Werke (Stuttgart 1874), Bd. 9, S. 76.

48. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. 2, Teil 2, S. 85, 88, 99 und sonst.

49. Riehl, ebendaselbst, S. 95, 102 ff.

50. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. 1, S. 457 ff.

51. Man vergleiche hierzu Wundt, System der Philosophie, S. 479 f.

52. So sind z. B. die Beweise, die Riehl für die Wirklichkeit der Außenwelt gibt, als metaphysische Bearbeitungen einer metaphysischen Frage zu bezeichnen (Kritizismus, Bd. 2, Teil 1, S. 58 ff.; Bd. 2, Teil 2, S. 128 ff.). Übrigens treffen diese Beweise zum Teil den Nagel auf den Kopf; wie denn überhaupt seine Philosophie ein anziehendes und wohldurchdachtes Übergangsglied zwischen Kantianismus und Positivismus, zwischen Rationalismus und Intuitionismus, zwischen metaphysikloser Erkenntniseinschränkung und metaphysischem Realismus ist. Ich bin aus sachlichen wie ästhetischen Gründen kein Freund der gehäuften Anwendung der schubfächerartigen Begriffe auf -ismus. Doch sind sie zur kurzen Zusammenfassung der wichtigen und charakteristischen Typen des philosophischen Erkennens unentbehrlich. — Auch der Antimetaphysiker Dilthey gerät bei der Frage nach der Wirklichkeit der Außenwelt in die Metaphysik. Dilthey kann sich nicht genug darin thun, die Metaphysik mit großen und wohlfeilen Worten tot- und immer wieder totzuschlagen, und er kommt sich dabei wie ein Held vor. Und doch erhebt er den Anspruch, in seiner Abhandlung „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht" (enthalten in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1890) nicht nur den Ursprung unserer Gewißheit von der Außenwelt aufgezeigt, sondern auch die Berechtigung dieses Glaubens erwiesen zu haben (S. 1019 ff.). Er erklärt den Phänomenalismus für beseitigt, er schreibt nicht nur den anderen Personen, sondern auch den Objekten (und zwar den letzteren vermöge ihrer vom Willen unabhängigen Gesetze) „selbständige Wirklichkeit" zu. Und liest man gar S. 1016 das Zugeständnis, daß es Chicane wäre, „das Recht anzuzweifeln, die Operationen des Denkens auch auf das Bewußtseinsjenseitige zu erstrecken und auch da den Gesetzen des Denkens Geltung zuzuerkennen", so fragt man erstaunt, wozu dann überhaupt der ganze großartige Feldzug gegen die Metaphysik unternommen worden sei.

53. In dem schönen Aufsatze „Sub specie aeternitatis" (Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Pilosophie. Freiburg i. B. und Tübingen 1884. S. 312 ff.) läßt sich Windelband das Ewige durch das Gewissen, durch das Bewußtsein des Sollens verbürgen. Dies ist der Hauptgedanke darin. Dieser Übergang nun vom Sollen zum

Ewigen ist durch Meditieren, durch ein Denken, das sozusagen in Gefühlsform eingewickelt ist, gewonnen. Das Sollen enthält als unmittelbaren Inhalt doch nur das, was wir thun sollen. Daß dagegen dieses Sollen an sich selbst eine zeitlose, ewige Macht sei, liegt nicht unmittelbar in ihm enthalten. Dieser Satz ist, wenn nicht durch strenges Denken, so doch durch sinnendes Erwägen erschlossen. — Metaphysik ist nach Windelband ein „Unding" (S. 39). Wie darf er dann aber Spinoza, diesen dogmatischen Metaphysiker, als einen „Heros der Wissenschaftlichkeit" bezeichnen (S. 111)? Auch trägt die Darstellung, die er in seinem Geschichtswerk von den metaphysischen Philosophen gibt, ein Gepräge, das mit jener abschätzigen Meinung von der Metaphysik unverträglich ist. — Sehr deutlich zeigt Paulsens schon genannte Abhandlung „Was uns Kant sein kann?" die beiden Seiten: Einschränkung des Wissenschaftlichen auf die Erscheinungen (S. 24 ff.) und daneben doch ein häufiges sehnendes Hinausblicken des Denkens ins Transcendente (S. 46 f., 49, 53, 56 f., 63, 65, 68 f., 71 u. s. w.). Eine spiritualistisch-pantheistische Weltanschauung erscheint ihm als „der in unendlicher Entfernung liegende Zielpunkt unserer Welterkenntnis". Fragt man nun, wie sich diese Betrachtungen, die uns Aussichten in das Transcendente eröffnen, zu dem „wissenschaftlichen" Verfahren verhalten, so wird man wohl im Sinne Paulsens antworten, wenn man sagt, daß sie eine eigentümliche Verbindung des Denkens mit einem ideal gestimmten Fühlen und Wollen darstellen. Sollen aber diese Betrachtungen nicht willkürlich und zuchtlos werden, so muß dem Denken darin die Rolle des leitenden, ausschlaggebenden Prinzips zufallen. Wie soll dies aber möglich sein, wenn die Logik des Denkens lediglich auf dem Gebiet der Erscheinungen etwas auszurichten im stande ist? Auch im „System der Ethik" tritt diese Doppelstellung zu Tage. Auf der einen Seite wird die Weltanschauung für eine Spiegelung des eigenen Willens erklärt; „jeder deutet die Erscheinungen so, daß sie mit seiner Willensrichtung zusammenstimmen" (Bd. 1, S. 331). Demgemäß halten sich die strengeren wissenschaftlichen Erörterungen des Werkes durchaus im Gebiete des Diesseitigen, der erfahrungsmäßigen menschlichen Erscheinungen. Daneben aber finden sich Betrachtungen metaphysischen Charakters, und ich würde diese zu gering anzuschlagen fürchten, wenn ich sie lediglich als Spiegelung der Willensrichtungen des Verfassers bezeichnen wollte. Vor allem das Kapitel „Das Verhältnis der Moral zur Religion" (S. 322 ff.) enthält metaphysische Entwicklungen, denen logische Bindung und Fortleitung keineswegs fehlt, und die, so locker, subjektiv und versuchsweise sie auch gehalten sind, doch ihr Treffliches mit auch darin haben, daß sie so einleuchtend zum

Verstande sprechen. Es wird daher wohl — nach Paulsens eigenen metaphysischen Betrachtungen zu urteilen — die Metaphysik nicht jenes fremde Verhältnis zur „Wissenschaft" haben, wie er es prinzipiell darstellt. Die „Ethik" enthält noch manchen anderen sinnreichen Gedankenaufflug ins Metaphysische (Bd. 1, S. 217, 254, 257, 283 f. u. ö. w.).

54. Liebmann, Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre. Straßburg 1884. Man lese besonders S. 64 ff. — Auch verweise ich auf meine Basler Antrittsrede, Über die Möglichkeit der Metaphysik (Hamburg und Leipzig 1884; besonders S. 21 ff.) und auf den Abschnitt „Der antinomische Charakter des Erkennens" in meinem Buch „Erfahrung und Denken" (S. 428 ff.).

55. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2, Kapitel 17.

56. Der Physiker tritt, soweit er auch die Gesetzmäßigkeit der materiellen Erscheinungen verfolgen mag, nirgends aus dem Bereiche der körperlichen Bewegungsvorgänge heraus. Er hat daher keine unmittelbare Veranlassung, über die Stellung des Materiellen im Gesamtzusammenhange des Seienden Betrachtungen anzustellen. Ganz anders der Psychologe. Dieser stößt allenthalben auf die Abhängigkeit der Bewußtseinsvorgänge von zwei Gebieten grundverschiedenen metaphysischen Charakters: von dem des Unbewußt-Seelischen und dem des Physiologischen. Soll daher die Gesetzmäßigkeit der Bewußtseinserscheinungen gründlich behandelt werden, so muß die Stellung des Bewußtseins zum unbewußtseelischen und zum materiellen Dasein erörtert werden. Damit hängt etwas Weiteres zusammen. Von den Naturvorgängen scheint es sich von selbst zu verstehen, daß alle Äußerungen dieses Gebietes aus den Eigentümlichkeiten und Gesetzen, die diesem Gebiet *ursprünglich zukommen*, hervorgehen. Wie sollte es anders sein, als daß die physikalischen Leistungen aus bestimmten dem Naturgeschehen innewohnenden Tendenzen, Kräften und Gesetzen entspringen? Es kann kaum die Rede davon sein, daß sich die physikalischen Vorgänge aus der Einwirkung seelischen Lebens auf das an sich eigentümlichkeitslose, nicht ursprünglich gesetzmäßige körperliche Dasein entwickelt haben sollten. Dem Psychologen dagegen drängt sich überall die Frage auf, ob die seelischen Leistungen aus ursprünglichen Tendenzen, Kräften und Gesetzen des Bewußtseins hervorgehen oder sich nur aus der Anpassung des an sich leeren und unbestimmten Bewußtseins an die Außenwelt verstehen lassen. Der Psychologe kann die Frage des Apriorismus und Sensualismus nicht beiseite lassen. Also auch in dieser Beziehung drängt die empirische Psychologie weit mehr zur Philosophie hin als die Naturwissenschaft. Es ist insofern nicht ohne Grund, wenn üblicherweise auch die empirische Psychologie zur Philosophie gerechnet wird.

57. Man vergleiche zu dieser Gliederung die Abhandlung von Wundt „Über die Einteilung der Wissenschaften" (im 5. Band [1890] der „Philosophischen Studien").

58. Platos Symposion, 18. und 19. Kapitel.

59. Spinozas Ethik, 5. Buch, 3., 6., 15., 27. Lehrsatz und sonst.

60. Unter Grundsätzen verstehe ich nicht nur starre, unbiegsame Formeln, sondern auch solche Richtungen und Ziele des Wollens, die von vornherein nur in dem Sinne von uns gebilligt werden, daß sie sich unserer geistigen Entwicklung und der Besonderheit jedes Falles anzupassen haben. Bei den einen haben die Grundsätze mehr jene starre, bei den anderen mehr diese entwicklungs- und anpassungsfähige Form. Nur gegen die Grundsätze in jener ersten Bedeutung ist das prächtige Wort Bismarcks gerichtet: „Wenn ich mit Grundsätzen durchs Leben gehen soll, so komme ich mir vor, als wenn ich durch einen engen Waldweg gehen sollte und müßte eine lange Stange im Munde halten" (Max Bewer, Bei Bismarck. 5. Aufl. Dresden 1891. S. 49; vgl. S. 48).

61. Paulsen vertritt die entgegengesetzte Ansicht. Er hält es für unrichtig, daß aus bestimmten metaphysischen Grundansichten ein bestimmter moralischer Standpunkt als „logische Konsequenz" folgen solle. So sei es z. B. falsch, daß sich aus einer atheistisch-materialistischen Ansicht die Bedeutungslosigkeit der Gesetze der Moral mit logischer Notwendigkeit ergebe. Er begründet diese Ansicht damit, daß für jedermann, welche Überzeugung er sich auch über die Natur der Dinge gebildet habe, die Gesetze der Moral thatsächlich die gleiche Verbindlichkeit behalten; denn sie seien nicht willkürliche Vorschriften, sondern Naturgesetze (Ethik, Bd. 1, S. 328 f.). Hierauf ist zu erwidern: selbst wenn die moralischen Gesetze strenge Naturgesetze wären, so könnte doch ganz wohl davon die Rede sein, daß aus bestimmten metaphysischen Standpunkten die Unmöglichkeit jener folgen würde. Kann doch sogar beispielsweise mit Recht gesagt werden: aus den Prinzipien der Fichteschen Philosophie ergebe sich mit logischer Konsequenz die Unmöglichkeit der Naturgesetze. Übrigens sind die moralischen Gesetze keineswegs Naturgesetzen gleichzustellen. Es gibt in der Menschenbrust zahllose entgegenwirkende Triebe, und jedermann weiß, in wie zahlreichen Fällen diese Kräfte die moralischen Gesetze derart unwirksam machen, als wären sie überhaupt nicht vorhanden.

62. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, 2. Aufl., Bd. 1, S. 357, 467.

63. Friedrich Hölderlin, Hyperion oder der Eremit von Griechenland. Reclamsche Ausgabe, S. 76. — Vgl. Hölderlins Gedicht „Der Abschied", in dem das furchtbare Wort enthalten ist:

Und es fordert die Seele
Tag für Tag der Gebrauch uns ab.

Hölderlins Dichtungen sind voll von heftigen Äußerungen über das unruhvolle, angstvolle, kalte und wilde Getriebe des Menschenlebens. Vgl. auch meinen Aufsatz „Friedrich Hölderlin" in der Wochenschrift „Im neuen Reich" 1880, Nr. 37.

64. Vischer, Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft. Stuttgart und Leipzig, 1879. Bd. 1, S. 17 ff., 32 ff., 75 f., 92 ff.. 292 f. u. s. w.

65. Shakespeares König Heinrich der Vierte, Zweiter Teil, 3. Aufzug, 1. Auftritt.

66. Kants Werke, Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, Bd. 8, S. 62, 99 (in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten").

67. Paul de Lagarde, Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand. Göttingen 1886. S. 303.

68. Vischer, Auch Einer Bd. 2, S. 130 f., 133, 156.

69. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl., Bd. 2, S. 527. — Des längern ausgeführt findet sich derselbe Gedanke in dem 17. Kapitel des zweiten Bandes („Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen").

70. Vgl. oben S. 43 f.

71. Eduard Mörike, Gedichte. 7. Aufl. Stuttgart 1878. S. 32 („Er ist's").

72. William Mackintire Salter, Die Religion der Moral. Vorträge, gehalten in der Gesellschaft für moralische Kultur in Chicago. Vom Verfasser genehmigte Übersetzung herausgegeben von Georg von Gizycki. Leipzig und Berlin 1885. — In Ergänzung zu den im Text angeführten Beispielen nenne ich noch Julius Bahnsen, einen lange nicht genügend gewürdigten Philosophen von originellem Tiefsinn, dessen Denken überall in fühlbarer Weise von seiner willensstarken, ringenden, freilich auch im höchsten Grade selbstquälerischen Persönlichkeit mitbestimmt ist (vgl. u. a. seine Schrift „Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen", Lauenburg i. P. 1877), und den philosophischen Dichter Hieronymus Lorm, aus dessen Kontemplationen ein edles, auf einer anziehenden Verbindung von Optimismus und Pessimismus ruhendes künstlerisches Schauen zu uns spricht (vgl. insbesondere „Der Naturgenuß. Eine Philosophie der Jahreszeiten", Berlin 1876).

73. Über den Einfluß des Skeptizismus auf das Leben habe ich in dem Aufsatz „Skepsis und Leben" (erschienen in den „Deutschen Worten" — herausgegeben von Engelbert Pernerstorfer in Wien — 1886, S. 114—132) gehandelt. Es sei mir gestattet, einige Sätze herauszuheben: „Indem wir die schädigenden Einflüsse des Skeptizismus etwas ins Besondere verfolgen, so wird zunächst hervorgehoben werden können, daß er die geschlossene Größe des menschlichen Charakters bedroht. Mit Recht darf darüber geklagt werden, daß die gegenwärtige Kultur bei weitem nicht soviel Charaktere aus einem Guß, Charaktere mit gewaltigem einheitlichen Zuge, von imponierender Prägung und fest in sich ruhender Fügung aufzuweisen hat als frühere Zeiten. . . . An diesem Mangel trägt die zerbröckelnde skeptische Reflexion unserer Zeit keinen geringen Teil der Schuld. Die Skepsis besteht zunächst zwar nur in der Untergrabung der Lebens- und Weltanschauung; doch bleibt ihr Einfluß dabei nicht stehen. Sie greift leicht weiter und impft ihre Unsicherheit und Zurückhaltung auch dem übrigen Menschen ein. So wird der Mensch unter ihrer Einwirkung farbloser, unentschiedener, mittelmäßiger. . . . Im ganzen und großen wirkt die Skepsis auf das Fühlen und Wollen des Menschen in der Richtung des Unruhigen, Zerstreuten und Kleinen ein. Wenn wir dagegen unser Fühlen und Wollen auf den starken Mittelpunkt eines idealen Glaubens zu beziehen vermögen, so wird sich die Persönlichkeit viel leichter nach einem einheitlichen Zuge und Gepräge aufbauen und zusammenschließen. . . Ferner ist es Tiefe und Reichtum des sittlichen Lebens, was durch den Skeptizismus bedroht wird. Wer sich mit der Welt des Übersinnlichen im Zusammenhang weiß, wer sich als Glied des zweckvollen Weltprozesses fühlt, der besitzt gewaltige Antriebe für Ausbildung und Vertiefung des Gemütslebens, die dem Skeptiker fehlen. Welch erhabene Ziele sieht jener der Menschheit gesteckt, Ziele, die den Charakter des Unbedingten, des absolut Wertvollen an sich tragen und siegreich über allen Raum und alle Zeit hinauswinken! Wie rauscht für ihn alles zersplitterte und getrübte menschliche Streben in einen gewaltigen Strom zusammen, der in heimlicher und stiller Tiefe das Gold des Unvergänglichen mit sich führt! Wo solche Gefühle lebendig sind, da erscheint dem Menschen der krönende Zweck als so überragend groß, das augenblickliche individuelle Wohlergehen als so verschwindend klein, daß hier die sittlichen Antriebe einen staunenswerten Grad erreichen können. Hier ist daher, wie dies selbst von einsichtsvollen Gegnern jedes religiösen und philosophischen Glaubens (z. B. von Laas — im zweiten Band seines Werkes „Idealismus und Positivismus", Berlin 1882, S. 94 ff.) zugestanden wird, ein

weit günstigerer Boden für nachhaltige Begeisterung und höchsten Gefühlsaufschwung, für Thaten der Aufopferung und Selbstverleugnung, der Großherzigkeit und des Hochsinns als dort, wo der Skeptizismus isolierend und erkältend wirkt. Von der Sonne des religiösen und philosophischen Idealismus wird die Selbstsucht weit kräftiger aufgesogen als von der hin- und herflackernden Reflexion des Utilitarismus. ... In dem Bisherigen liegt zum Teil auch schon ausgesprochen, daß die Originalität des Menschlichen unter dem Skeptizismus leiden würde. Überblicken wir die großen Gestalten, die auf den Höhen der Menschheit weilen, mögen es nun Künstler, Dichter, Denker oder Männer der That sein: so werden wir finden, daß die Eigenart ihres Schaffens wesentlich bestimmt ist durch ihren Glauben im weitesten Sinn. ... Stelle ich mir vor, daß, wie der Skeptizismus will, alle Weltanschauung, aller Glaube überhaupt aufhören solle: so müßte eine ganz ungeheure Verarmung in der Ausgestaltung des Menschlichen eintreten. ... Zu welcher Dünne und Dürftigkeit würde unter der Herrschaft des Skeptizismus die mächtige Symphonie der Menschheitsentwicklung zusammenschrumpfen!"

74. Zwei Fragen sind genau auseinanderzuhalten: die Frage, ob ein theoretisches Verhalten den Ursprung der Religion bilde, und die Frage, ob das theoretische Verhalten (Vorstellen, Denken) ein wesentlicher Bestandteil des religiösen Gesamtzustandes sei. Man kann das erste verneinen und das zweite bejahen. Im ganzen und großen befindet sich die moderne Religionsphilosophie in beiden Fragen auf dem richtigen Wege. Hier und da kommt allerdings auch gegenwärtig noch eine Hinneigung zum Intellektualismus in bezug auf die Frage nach dem Ursprung der Religion vor. Dies ist z. B. der Fall bei Lipsius, der in dem Antrieb zur Religion ein theoretisches und ein praktisches Moment nebeneinander stellt (Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. 2. Aufl. Braunschweig 1879; S. 22, 28). Wo er dann weiterhin das religiöse Verhalten nach seinen Bestandteilen zergliedert, verschwindet diese intellektualistische Einseitigkeit. Hier ist er bemüht, die Religion als eine allseitig menschliche Äußerung, welche die Hauptbethätigungsweisen des Geistes möglichst dicht und beziehungsreich miteinander verknüpft, darzustellen.

75. Ludwig Feuerbach, Über Philosophie und Christentum. Mannheim 1839. S. VII und X.

76. Gottfried Kellers Gesammelte Werke. Berlin 1889. Bd. 1, S. 35 f.

77. Hiob c. 14, v. 1 f.

78. Was ich hier in farbenreicher Schilderung und mit Beziehung auf ein entwickeltes Innenleben beschrieben habe, drückt A. E. Biedermann begrifflich und allgemein so aus, daß er den Ausgang für die religiöse Lebensäußerung des Menschen in „eine irgendwie ins Bewußtsein getretene Lebensschranke" setzt. Als allgemeinen Grund dieser negativ empfundenen Schranke bezeichnet er die Naturbedingtheit des Ich in seinem Dasein und in seiner Selbstbestimmung (Christliche Dogmatik, 2. Aufl. Berlin 1884. Bd. 1, S. 201 f.). Ich möchte indessen keineswegs leugnen, daß bei gewissen Menschen umgekehrt eine heitere und glückliche Lebensstimmung ein geeigneterer Boden für das Entstehen religiöser Gefühle ist als Not und Trübsal. Es gibt Gemüter, die durch Erfahrungen, die ihnen das Leben als etwas recht Schweres und Widersinniges zeigen, eher verbittert, verhärtet und ungläubig werden. Trotzdem bleibt aber bestehen, daß, wenn das menschliche Leben seiner Grundbeschaffenheit nach uns die Befriedigung alles Wünschens und Sehnens brächte, die Entwicklung der Religion weit langer, langsamer und spärlicher vor sich gehen würde. Der Philosoph Shaftesbury urteilte sicherlich verkehrt, wenn er die gute Laune als Grundlage der Frömmigkeit preist und den Atheismus aus übler Laune entstehen läßt (in der Leipzig 1776—79 erschienenen Übersetzung seiner „Characteristics of men, manners, opinions, times" Bd. 1, S. 28 ff.). In unseren Tagen hat Bellamy, dessen Zukunftsstaat überhaupt auf lauter psychologischen Unmöglichkeiten beruht, unter anderm auch die Verkehrtheit in seine Utopie aufgenommen, daß ihm das in lauter Bequemlichkeit, Behagen und Sattheit schwimmende Leben der Zukunftsmenschen als ein besonders günstiger Boden gilt für die Entfaltung des Verlangens nach „Rückkehr zu Gott, der unsere Heimat ist" (Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887. In der Reclamschen Ausgabe S. 237). Wäre Welt und Leben so eingerichtet, daß unser Bedürfen und Streben auf der einen Seite und unser Haben und Genießen auf der anderen sich nahezu deckten und wir auch über die nun einmal nicht wegzubringenden Schranken und Schmerzen des Daseins immer oder fast immer leicht und lächelnd hinweggingen, so würde nur selten ein Bedürfnis nach dem Ewigen und Göttlichen hervorbrechen.

79. Bald sind bei dem Entstehen der religiösen Gemütszustände mehr eudämonistische, bald mehr ethische Bedürfnisse wirksam. Und bald drückt sich das Plus, das der Religiöse über die irdische Wirklichkeit hinaus erstrebt, in der bestimmten und bewußten Überwindung aller Kategorien der Endlichkeit überhaupt, bald nur in einer unklaren Annäherung hieran aus. Wer den Ursprung der Re-

ligion schildert, muß alle diese verschiedenen Möglichkeiten im Auge haben. In unserer Zeit findet sich besonders häufig die Einseitigkeit, daß die Religion im wesentlichen aus eudämonistischen Bedürfnissen abgeleitet wird. So ist es bei Julius Kaftan, der die Wurzel der Religion in den „Anspruch auf Leben" setzt und im besonderen den Kern des Christentums in dem Streben nach dem überweltlichen Gut der Seligkeit findet (Das Wesen der christlichen Religion, 2. Aufl. Basel 1888; S. 64 ff.; 234 ff.); so auch bei Wilhelm Bender, der den Wunsch nach Erfolg unserer Thätigkeit, nach Ergänzung und Steigerung unserer Kraft als ausschließlichen Urheber aller Religion hinstellt (Der Kampf um die Seligkeit. Bonn 1888. S. 17, 21, 23). Auch Lotzes Erörterungen über das Christentum leiden unter dieser eudämonistischen Einseitigkeit (Mikrokosmus. 3. Aufl. Leipzig 1880. Bd. 3, S. 360).

80. Paulsen in der schon genannten Abhandlung „Was uns Kant sein kann", S. 61.

81. Kaftan stellt mit aller Nachdrücklichkeit die Offenbarung als das allein mögliche Prinzip religiöser Erkenntnis hin (Das Wesen der christlichen Religion, 2. Aufl., S. 194 ff.) und verwirft demgemäß jedes „Prinzip subjektiver Geisteserleuchtung", das sich der Offenbarung überordnen will (S. 259). Wie verträgt es sich aber hiermit, daß die Bestimmungsgründe des religiösen Glaubens „in uns, in unserer Freiheit, in der innersten Sphäre unseres persönlichen Lebens" liegen sollen? Wer zum Glauben kommen will, muß in sich *erfahren* und *entdecken*, daß „er ohne Jesum und die Offenbarung Gottes in ihm mit der Welt und den Menschen nicht zurechtkommt". Diese beiden letzten Sätze sind Kaftans lesenswertem Schriftchen „Brauchen wir ein neues Dogma?" (Bielefeld und Leipzig 1890) entnommen (S. 8, 75).

82. Über beide Seiten sagt Lagarde treffliche Worte. Die heimliche Tiefe der Religion bringt er u. a. in folgenden Sätzen zum Ausdruck: Die Religion „ist das Horchen des Schülers auf die nur flüsternde, aber nie schweigende Stimme dieses Gottes, der in allem, in Kleinstem und in Größestem, redet, und dessen Sprache nicht auf die Paragraphen einer für alle gültigen Grammatik abgezogen, aber von jedem gehört und verstanden werden kann, der sie hören und verstehen will. Sie ist das stille, aber unaufhaltsame, harmonische Auswachsen des eigensten Wesens . . . . Sie ist Heimweh, die bittersüße, wie eines Atems Steigen und Fallen rastlos durch die Seele webende Sehnsucht des Kindes, nach Hause zu kommen". Daneben aber hebt er ebensosehr die kräftige Allgegenwart der Religion hervor. „Wirkliche Religion nimmt sich stets die Freiheit, das ganze Leben zu durchdringen. Sie ist nicht nur Sonntags von Neun bis Elf, bei Einsegnungen und Begräbnissen zu finden, sondern überall oder nirgends" (Deutsche Schriften, S. 179). — Mit Beredtsamkeit und Tiefe spricht über die zentrale Bedeutung der Religion Rudolf Seydel in dem Vortrag „Glaube und Unglaube" (enthalten in der Schrift „Religion und Wissenschaft", Breslau 1887; S. 319 f. und 323 f.). Schöne Worte sagt hierüber auch Otto Dreyer in seiner Schrift „Undogmatisches Christentum" (Betrachtungen eines deutschen Idealisten. 3. Aufl. Braunschweig 1890. S. 69 f.).

83. Vischer, Auch Einer, Bd. 2, S. 275.

84. Ich freue mich, auch hierin in Übereinstimmung mit Paulsen zu stehen. In seiner Ethik heißt es: die religiöse Sanktion der Sitte und der sittlichen Gebote habe in hohem Maße die Disziplinierung der Einzelnen durch die Sitte unterstützt (Bd. 1, S. 327); und ferner: der Unglaube wirke entmutigend, der Glaube an das Gute, an die Welt, an Gott stärke den Mut und erhebe die Hoffnung; auf Erden sei nie etwas wahrhaft Großes unternommen und durchgeführt worden ohne diesen Glauben in irgend einer Gestalt (S. 332). Auch der allgemeinere Satz, daß Moral und Religion aus derselben Wurzel entspringen, findet an Paulsen einen glücklichen Verteidiger (S. 322 ff.). In betreff der inneren Zusammengehörigkeit von Moral und Religion sei auch auf das schöne und tiefgehende Kapitel „Religion und Sittlichkeit" im zweiten Bande des Werkes „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" von Otto Pfleiderer (2. Aufl., Berlin 1884) hingewiesen.

85. Vgl. Schiller, Die Künstler (Werke herausgegeben von Heinrich Kurz, Bd. 1. S. 129).

86. Kant in der Schrift „Der Streit der Fakultäten" (Werke Bd. 10, S. 277).

87. Paulus in den 3 ersten Kapiteln des 1. Korintherbriefs.

88. Ein wunderthätiger Gott wäre ein Gott, der sich in einer Weise, die zu seinem unendlichen Wesen in härtestem Widerspruch stünde, verendlichte. Denn es würde dann die Welt nicht insofern zu Gott in Beziehung stehen, als sie als *unendlich-endliches Ganzes* Erscheinung Gottes wäre, sondern Gott würde zu *bestimmten Einzelheiten der Welt* in unmittelbare Beziehung zu treten haben, während er mit ihrer Umgebung in Raum und Zeit nur durch Vermittlung der immanenten Weltgesetzlichkeit in Zusammenhang stünde. Gott würde in *besondere herausgegriffene Endlichkeiten als solche* verwickelt werden. Diese widerspruchsvolle Verendlichung Gottes tritt noch schärfer hervor, wenn man folgendes erwägt. Die Welt erschiene dann als ein derartiger Zusammenhang, daß die ungeheure Überzahl der Vorgänge

aus den eigenen Gesetzen und Bedingungen derselben verstanden werden könnte. Nur einige wenige Vorgänge würden nicht aus dem eigenen Zusammenhang der Welt, sondern nur durch das Hinzukommen des Unendlichen erklärt werden können. Das Unendliche träte abändernd, verbessernd, störend in den Verlauf des Endlichen an einzelnen Punkten ein und sänke so zu einem mit dem Endlichen gleichwertigen, sich in dieselbe Reihe mit ihm stellenden Machtfaktor herab. — Zu neuen Schwierigkeiten wird man geführt, wenn man fragt, aus welchen Ursachen, beziehungsweise aus welchen Beweggründen heraus man sich das wunderthätige Eingreifen Gottes erklärlich machen solle. Darf man annehmen, daß Gott *unfähig* war, die Welt, in der so viel Großes, Außergewöhnliches, Wertvolles durch ihre *immanente* Gesetzmäßigkeit hervorgebracht wird, so einzurichten, daß auch noch die wenigen außerordentlichen Ereignisse, zu deren Herbeiführung ein wunderthätiges Eingreifen nötig gewesen sein soll, lediglich durch den *eigenen* Gang der Welt ins Leben gerufen würden? Wenn z. B. so viele überraschende Genesungen von schwerer Krankheit der gewöhnlichen, irdischen Verkettung von Ursache und Wirkung entspringen, so müßte es doch Gott ein Leichtes gewesen sein, die Gesetzmäßigkeit der Welt von vornherein so zu gestalten, daß auch die auf einem Wunder beruhenden Genesungen auf natürlichem Wege herbeigeführt worden wären. Und wenn die Menschen nur durch das wunderbare Erscheinen des Heilands erlöst werden sollen: warum hat Gott die geistige Entwicklung der Menschen nicht von vornherein so angelegt, daß sie aus den eigenen Gesetzen der Natur und des Geistes heraus selig werden konnten? Oder soll man annehmen, daß Gott dergleichen wohl gekonnt, aber nicht gewollt habe? Hat Gott vielleicht durch die Wunder seine Allmacht, Liebe, Barmherzigkeit den Menschen auf eine besonders augenscheinliche Weise zeigen und sie hierdurch zum wahren Glauben führen wollen? Dann müßte aber Gott bei Verrichtung der Wunder darauf Rücksicht nehmen, daß sie vor zuverlässigen und kritischen Zeugen, zu allen Zeiten und in allen Landen (also nicht nur eine gewisse Zeit hindurch und in einem versteckten Winkel der Erde) und so, daß eine natürliche Erklärung unbedingt ausgeschlossen ist, geschehen. Von dem allen ist aber gerade bei den biblischen Wundern das Gegenteil der Fall. Diesen Wundern gegenüber drängt sich besonders die Frage auf: sind nicht jene Menschen, die in der Umgebung Jesu zu leben das Glück hatten, von Gott in ungeheurem Maße bevorzugt worden? Sie hatten es leicht, den Wundern zu glauben, während dies für uns kritisch geschulte Menschen angesichts der unsicheren und widersprechenden Wunderberichte eine harte Zumutung ist. Oder soll man noch nach anderen Triebfedern für die Wunderthätigkeit Gottes suchen? Soll man annehmen, Gott fühle zuweilen das Bedürfnis, „sich von dem lästigen Zwang der Weltordnung loszumachen und die von ihm selber geordneten Gesetze aufzuheben?“ Otto Pfleiderer hat recht, wenn er hierin nicht eine Verherrlichung, sondern eine allzu menschlich niedrige Vorstellung von Gott erblickt (Religionsphilosophie, Bd. 2, S. 442). Doch ich will hier mit der Hervorhebung der Schwierigkeiten, die sich gegenüber dem Wunderbegriff auftürmen, abbrechen. Als einer der allerschwächsten Stützen des Wunderbegriffs erscheint mir der Hinweis darauf, daß die Wissenschaft nicht im stande sei, „das Leben und Wirken Jesu Christi nach den Regeln gewöhnlicher menschlicher Wirkungsweise zu erklären“ (Kaftan, Brauchen wir ein neues Dogma? S. 74). Das Erscheinen Jesu scheint mir der Wissenschaft keine größeren Schwierigkeiten zu bereiten, als das Auftreten manches anderen Genies.

89. Lagarde, Deutsche Schriften, S. 77; vgl. S. 79, 301, 303 und sonst.

90. Dies ist der Standpunkt W. Hermanns (Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879, S. 71 ff.), Kaftans (Das Wesen der christlichen Religion, S. 219 ff.) u. a. Etwas ausführlicher findet sich dies in meiner Abhandlung „Das Denken als Hilfsvorstellungsthätigkeit und als Anpassungsvorgang“ dargelegt (in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ Bd. 97, S. 56 ff.).

91. Einen besonderen Eifer, das Betreiben der Metaphysik als dem religiösen Glauben gefährlich darzustellen, entfaltet Herrmann (in dem angeführten Werk S. 342 ff.). Indessen scheinen mir die von ihm angeführten Gründe auf Übertreibungen, Verkennungen und Künsteleien zu beruhen. So sagt er z. B.: die Metaphysik begreift alles thatsächlich Gegebene aus Gott; dies aber ist Untergrabung des Gottvertrauens, das in Gott ein Geheimnis anerkennen muß (S. 344). Hierbei ist die Metaphysik als eine deduktive Ausschöpfung des Wesens Gottes vorausgesetzt; wer aber betreibt heute die Metaphysik in dieser Weise? Faßt man sie als induktive Hinführung zu letzten Postulaten von der Erfahrung aus, so bleibt das Wesen Gottes noch genug geheimnisvoll, um Gottvertrauen möglich zu machen. — Weiterhin heißt es u. a.: die Religion verlangt, daß man die Verhältnisse der Welt als *Mittel* behandle, um durch sie das Reich Gottes zu verwirklichen; die Metaphysik dagegen erklärt die Welt aus dem Wesen Gottes, nimmt also das, was *Mittel* sein soll, mit in den *Zweck* auf; folglich setzt uns die Metaphysik in Widerspruch zur Religion (S. 346 f.). Wie formalistisch spitzfindig ist dies doch! Selbst wenn man im Sinne des Pantheismus

die Welt als Selbstverwirklichung des absoluten Selbstzweckes auffaßt, so bleiben die endlichen Verhältnisse der Welt, mögen sie in noch so engem und notwendigem Zusammenhang mit dem Endzweck stehen, dennoch im Verhältnis zu ihm bloße Mittel. Und von ähnlichem Charakter sind seine übrigen Gründe! — Kaftan stellt die theoretische Arbeit in Sachen des Übersinnlichen als nebensächlich für die Religion hin. Er verlangt ein „neues Dogma" und versteht darunter glaubenweckende Formeln für die uns in Christo geschenkte Wahrheit. Allein dieses „neue Dogma" hat einen Inhalt, der gerade wegen seiner keimartigen und dunklen Gestalt das metaphysische Nachdenken herausfordert. Im Mittelpunkt dieses Dogmas steht das einzigartige Verhältnis Christi zu Gott: Gott hat in einem aus unserem Geschlecht als in dem auserlesenen Gefäß seiner Majestät und Gottheit Wohnung gemacht, Christus ist des lebendigen Gottes Sohn u. dergl. (S. 50 f.). Wie kann ein in moderner Luft atmender Mensch sich dergleichen aneignen, ohne nicht diese unbestimmten Gedankenkeime in der einen oder anderen Richtung zu schärferer Bestimmtheit zu entwickeln und dem kritischen Nachdenken zu unterwerfen? — Ebenso steht in Adolf Harnacks „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (Freiburg i. B. 1886 ff.) die unermüdlich betonte Auseinanderreißung von Dogma und Evangelium, Lehre und Leben, Erkenntnis und Religion in auffallendem Widerspruch zu dem, was Harnack als Inhalt des Evangeliums gilt. Die Lehre Jesu, wie Harnack sie darstellt, enthält eine Menge dunkler, bildlicher Vorstellungen, die für das fortschreitende Denken des Menschen die unumgängliche Aufgabe in sich schließen, geklärt, geordnet, bestimmt, begründet zu werden. Es läuft wider die Natur des nach der denkenden Seite entwickelten Menschen, diese unbestimmten Gedankenkeime, die eine Anzahl von verschiedenen möglichen Ausprägungen in sich schließen, als endgültige Richtschnur für das Gemütsleben in sich aufzunehmen. Enthält das Evangelium auch nur schüchterne, bildliche Gedankenansätze, so ist es doch eben dadurch der Arbeit des Denkens in allen ihren Stufen verfallen. Vgl. Harnack, S. 16, 36, 40, 54 u. s. w.

92. Dreyer, Undogmatisches Christentum, S. 84 und sonst. Dreyer gerät hierdurch in eine Art Mystizismus, die im Grunde dem Obskurantismus Thür und Thor öffnet.

93. Zwei hauptsächliche Übergangsstufen werden anzunehmen sein: die scholastische Rechtfertigung der Dogmen und die unfreie, halbe Kritik derselben. Bald nach Gründung oder Erneuerung einer Religion weicht der begeisterte Glaube dem Bedürfnis, den unterscheidenden Inhalt dieser Religion gegen Ungläubige und Ketzer durch die Vernunft zu verteidigen. Die Religion nimmt die logischen Waffen der Vernunft in ihren Dienst, um mittelst dieser sich selbst als vernünftig und unumstößlich erweisen zu lassen. Das Denken ist hier noch nicht zum Bewußtsein seiner Selbstherrlichkeit gekommen. Es quält sich ab, sich einem ihm fremden Inhalt anzupassen. Es will nichts anderes als — unter Selbsteinschränkung und Selbstverzerrung — der Herrlichkeit einer höheren Autorität dienen. Indessen werden die Waffen des Denkens den Lehren der Religion bald gefährlich. Es kann nicht ausbleiben, daß die Vernunft, in dem Gefühl ihres Könnens erstarkend, die Lehren, zu deren Begründung und Verteidigung sie gerufen wurde, in manchen Stücken verbesserungsbedürftig findet. Das Denken erfährt bei dem Geschäft des Begründens der Dogmen, daß seine Wege zuweilen nach anderer Richtung führen. An die Stelle der unbedingten Unterordnung tritt eine Unterordnung mit dem Vorbehalte, mancherlei in unwichtigen und wohl auch wichtigeren Beziehungen an den Lehren der Religion zu verbessern. An die Stelle der scholastischen Begründung der Dogmen tritt die zunächst noch schüchterne, halbe, unfreie Kritik derselben. Später entwickelt sich diese dann zur bedingungslosen, freien Kritik, deren positive Ausgestaltung eben die Vernunftreligion ist.

94. Hermann Lotze, Mikrokosmus, 3. Aufl. Leipzig 1880. 3. Bd., S. 354 ff. — Moritz Carriere, Dogma und Wissenschaft (in der „Deutschen Revue", 1891 Aprilheft). — Rudolf Seydel, Religion und Wissenschaft, S. 328.

95. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, S. 188 ff.

96. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, S. 48 ff.

97. Man vergleiche hierzu die treffliche, schlagende Darstellung in Paulsens System der Ethik, Bd. 1, S. 70 ff. Unter anderem heißt es hier: „Wenn es wirklich Jesu Meinung gewesen wäre, daß seine Jünger der Welt sich nützlich machen sollten, nicht durch die Predigt von der Vergänglichkeit alles Irdischen und von dem ewigen Reich, sondern durch die Beteiligung an den Aufgaben, welche die Welt selbst für die wichtigsten und größten hält, dann müßte man sagen, daß er nichts unterlassen hätte, um mißverstanden zu werden . . . . Wenn Jesus jener liebenswürdige Apostel humaner Lebensweisheit gewesen wäre, dann hätten seine Zeitgenossen wohl nicht es für notwendig erachtet, ihn ans Kreuz zu schlagen." Paulsen fragt im weiteren, woher der Haß gerührt habe, von dem die ersten Christen verfolgt wurden; und er antwortet richtig: „Weil die Christen verachteten, was der Welt das höchste Gut ist" (nämlich: Kaiser und Reich, Bildung und Wissenschaft, Reichtum, Wohlleben, gesellschaftliches Ansehen, Geselligkeit, Vergnügungen).

98. Lagarde, Deutsche Schriften, S. 71.

99. Verhältnismäßig maßvoll über das Christentum urteilt James Cotter Morison (Menschheitsdienst. Versuch einer Zukunftsreligion. Übersetzt von Lauenstein. Leipzig 1890). Freilich fragt man sich, was den Verfasser berechtige, den „Menschheitsdienst", den er an die Stelle des „Gottesdienstes" treten lassen will, noch als Religion zu bezeichnen.

100. Unter den neuesten Versuchen, aus dem in die Erscheinung getretenen Christentum den ewigen Gehalt herauszulösen, scheint mir insbesondere die Darlegung Euckens (Lebensanschauungen, S. 154 ff.) Beachtung zu verdienen. Aus dem Zentralbegriff der „Persönlichkeit" läßt er die verschiedenen Seiten christlichen Glaubens und Lebens in organisch zusammenhängender Weise derart hervorgehen, daß sich vor den Augen des Lesers das Christentum als eine aus dem Innersten heraus und bis in die zahlreichen Verzweigungen hinein eigenartig bestimmte Lebensgestaltung festgefügt zusammensetzt. Freilich leidet seine Darstellung an dem Mangel, daß das Weltverneinende im Christentum, wenn auch nicht übersehen, so doch nicht in seiner folgeschweren Bedeutung hervorgehoben und entwickelt wird. Daher erscheint bei ihm das Christentum als viel zu weltfreundlich, als viel zu sehr im Einklange mit der freudigen Weltbejahung der modernen Kulturarbeit stehend.

101. Siegfried Lipiner, Der entfesselte Prometheus. Eine Dichtung in fünf Gesängen. Leipzig 1876. Besonders der 5. Gesang („Erlösung") bringt den im Text angedeuteten Gedanken zum Ausdruck. Auch Wagners Nibelungendichtung, insbesondere der unvergleichlich tiefen Gestalt Wotans, liegen ähnliche Gedanken zu Grunde.

102. Lagarde, Die Religion der Zukunft (enthalten in den „Deutschen Schriften", S. 279—318). Der Glaubensinhalt, den Lagarde der Zukunftsreligion gibt, ist übrigens von etwas zu allgemeiner und unbestimmter Art. Er liegt wesentlich in der Überzeugung, daß Gott die Einzelnen und die Völker nach einem organischen Plane dem Ziele der Vollkommenheit zuführt (S. 281, 303, 317 f.).

103. Hegel, Grundlinien der Philosophie. 2. Aufl. S. 18. — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Bd. 1, S. 59.

104. Wenn ich die Aufgabe der Philosophie hier darein setze, die der Kultur einer Zeit zu Grunde liegenden Triebfedern in zusammengefaßtester Weise zum Ausdruck zu bringen, so soll hiermit natürlich nicht gesagt sein, daß der Philosoph sich in seinen Arbeiten *mit Bewußtsein* von dem Ziele leiten lassen solle, die Kultur seiner Zeit begrifflich wiederzugeben. Damit würde in die Wahrheitsforschung eine störende, unobjektive Richtschnur gebracht sein. Es ist vielmehr hier überall nur von *unwillkürlichen, unbewußten* Einflüssen die Rede, von Einflüssen, die sich *von selbst*, ohne daß der Philosoph sein Forschen sich absichtlich nach ihnen richten ließe, geltend machen.

105. Über die „Wertheimer" Bibel lese man Hermann Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Bd. 3, S. 258 ff. (Braunschweig 1862).

106. Dies wird richtig betont von Eduard von Hartmann (in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen" [Berlin 1876], S. 568).

107. Herbart, Sämtliche Werke. Herausgegeben von Hartenstein. Leipzig 1850. Bd. 1, S. 58 (in dem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie").

108. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. 2. Aufl. S. 20.

109. Vgl. Hans Heußler, Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung (Breslau 1889), wo die kulturgeschichtliche Bedeutung Bacons trefflich gewürdigt ist (S. 34 f. und sonst).

110. Vgl. August Krohn, Zur Erinnerung an Hermann Lotze. In der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 81, S. 90 f.

111. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, S. 153 f., 215, 261.

112. August Bebel, Die Frau und der Sozialismus. 9. Aufl. Stuttgart 1891.

113. Welchen psychologischen Träumereien sich Bebel hingibt, geht z. B. daraus hervor, daß er allen Ernstes behauptet: Charakter, Eigenschaften der Menschen seien in erster Linie von den sozialen und ökonomischen Existenzbedingungen abhängig; verbessere man die Existenzbedingungen der Menschen, so werden die Menschen selbst besser (Die Frau und der Sozialismus, S. 195). Ich erlaube mir diesen Satz zu bezweifeln; die Erfahrung lehrt tausendfach, daß kein so einfaches Verhältnis zwischen der ökonomischen Lage und der intellektuellen und moralischen Entwicklung besteht. Die Versetzung in günstige Verhältnisse hat schon oft aus einem strebsamen Menschen einen Faulenzer, aus einem Manne von strengen Grundsätzen einen laxen Lebemann gemacht. Eine ähnliche flach optimistische Verzerrung des Menschen ist es, wenn Bebel glaubt, daß in der sozialisierten Gesellschaft alle so ziemlich gleich gebildet und intelligent sein werden (S. 285, 290). Er betrachtet die Intelligenz des Einzelnen als Erzeugnis der sozialen Verhältnisse. Sind diese gleich, so wird auch jene gleich werden (S. 287). Und doch lehrt die Erfahrung auch in dieser Hinsicht tausendfach, daß selbst innerhalb derselben reichen oder armen Familie — wo also zu der Gleichheit der *sozialen* Umstände auch Gleichheit in den Bedingungen der Ver-

erbung hinzukommt — die Kinder dennoch häufig in den verschiedensten Graden mit Intelligenz und Bildung ausgestattet sind. Bei Bebel übt die Gesellschaft, und vor allem die sozialisierte, etwas wie psychophysische Hexerei aus. Er scheint zu glauben, daß die sozialisierte Gesellschaft eine ungefähre Gleichheit der Anlagen des Kopfes herbeiführen werde, oder vielleicht, daß die intellektuellen Anlagen trotz ihrer Verschiedenheit einem Teige gleichen, aus dem die sozialistischen Lehrer alles, was sie wollen, zu formen im stande seien. — S. 231 f. heißt es, daß alle Verbrecher, die der Todesstrafe für wert befunden werden, „in nützliche, brauchbare Glieder der menschlichen Gesellschaft hätten umgewandelt werden können, falls die Gesellschaft ihnen günstigere Existenzbedingungen bot". Das psychologisch Unglaublichste erscheint Bebel als ganz natürlich, sobald die Annahme desselben im Interesse des Sozialismus liegt. Die sozialistischen Theorien bilden einen hervorragenden Beleg für das, was Schopenhauer die Beherrschung des Intellektes durch den Willen nennt. — Besonders, wo Bebel weiterhin (S. 261 ff.) den Idealzustand der sozialisierten Gesellschaft zeichnet, da wendet er durchweg eine ins Rosige malende Psychologie an, die an der menschlichen Natur den Unverstand, die Faulheit, Genußsucht, das Streben nach Einfluß und Macht, das Mehr- und Besserseinwollen u. dgl. völlig übersieht. Wer sich nicht in einen fleisch- und blutlosen Idealmenschen hineinphantasiert, der entdeckt in der scheinbar so glatt und folgsam laufenden Gesellschaftsmaschine Bebels allenthalben Stellen, aus denen die Gefahren der Herrschaft von Dummheit und Roheit, die Gefahren eines unerträglichen und allen möglichen Einflüssen und Ränken zugänglichen Zwanges, die Gefahren des Aufkommens einer bis dahin unerhört gewesenen Faulenzerei und Zuchtlosigkeit, eines wie nie zuvor in Blüte schießenden nur dem Augenblick lebenden Egoismus u. s. w. drohend hervorblicken. Es gehört ein ungewöhnlicher Grad von Parteiverblendung dazu, um zu glauben, daß die seelische Lücke und Leere, die durch das Wegfallen der eine ungeheure Menge seelischer Akte unaufhörlich in Bewegung setzenden Sorge für Eigentum und Familie entstehen müßte, durch lauter *selbstlose* Triebe und Bestrebungen ausgefüllt werden würde. Auch in der sozialisierten Gesellschaft würde die Selbstsucht — im guten wie im schlimmen Sinne — reichlichst Mittel und Wege finden, sich zu befriedigen. Die Verbrechen würden wohl zum großen Teil eine andere Form annehmen; aber an ein Verschwinden derselben (S. 312 f.) kann nur jemand glauben, den der aufs höchste gesteigerte Haß gegen den Gegner völlig unkritisch, ja kindlich glaubensvoll gegenüber den Idealen der eigenen Partei stimmt.

114. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. 2. Aufl. S. 40.

115. August Strindberg, Fräulein Julie. Übersetzt von Brausewetter. Reclam-Ausgabe, S. 9. — Übrigens nebenbei bemerkt: die beiden Trauerspiele Strindbergs: „Der Vater" und „Fräulein Julie" scheinen mir zu dem Abscheulichsten und Mißratensten der neuesten extrem realistischen Litteratur zu gehören. Der Dichter will Gestalten schaffen, die für die moderne Gesellschaft typisch sind. In Wahrheit aber schildert er dort eine boshafte Canaille, hier eine schamlos ordinäre Person, wie sie als Exzesse der Natur überall vorkommen können. Sodann aber scheint es mir mit der Psychologie in diesen Dramen schlimm zu stehen. Seine Hauptpersonen sind Machwerke eines tendenziös grübelnden, Schneidigkeit und Heftigkeit mit Einfachheit und Klarheit verwechselnden, das Seelenleben der Menschen auf Stelzen und Schrauben stellenden Geistes. Auch Ibsens Personen übrigens leiden zum Teil an einer gekünstelten, ausgeklügelten Psychologie. Zur Sache im Text bemerke ich noch, daß in Deutschland besonders die Zeitschrift „Freie Bühne für modernes Leben" den Naturalismus, wie in der Kunst, so auch in der Sittlichkeit verficht. Ich nenne die beiden Aufsätze „Ohne Moral" von Thomas Stockmann (1890, S. 1044 ff.) und „Tolstoi und das Keuschheitsproblem" von Arne Garborg (ebendaselbst, S. 1098 f.). Freilich sind es nur unbegründete, unklare, widerspruchsvolle Versicherungen, die man hier zu hören bekommt.

116. Das fieberhafte, lechzende Bemühen, mit dem die neuesten Stürmer die anerkannten Größen der letzten Vergangenheit und Gegenwart nicht etwa erst in der Zukunft, nein, schon heute, schon in dieser Stunde entthront, in die Rumpelkammer geworfen und sich selbst auf die Höhen des Parnasses versetzt sehen wollen, gehört zu den widerlichsten Seiten dieser an Widerlichkeiten überreichen neuesten litterarischen Revolution. Diese Jünglinge wollen sich und ihre Genossen in die Unsterblichkeit hineinschreien; sie zappeln und strampeln förmlich vor Ungeduld. Sie wollen den Lärm und die Hetze des Jahrmarkts in die Litteratur einführen. Jede Nummer der Zeitschrift „Die Gesellschaft" zeigt uns dieses wüste Treiben. Und die Leiter dieses sich in den rohesten Formen der Unbildung bewegenden Blattes halten sich allen Ernstes für die Führer der gegenwärtigen litterarischen Bewegung! Im Gegensatze zur „Gesellschaft" ist die „Freie Bühne" eine Zeitschrift, die ernst genommen zu werden verdient und eine manches Berechtigte enthaltende litterarische Bewegung interessant und geistreich vertritt. Doch auch hier begegnen wir überall keckem diktatorischen Absprechen, dem Mangel an gutem Willen, gerecht

gegen das Ältere und kritisch streng gegen die Leistungen der eigenen Partei zu sein, dem krampfhaften Streben, die Bedeutung dieser Leistungen — und seien sie noch so unreif — derart emporzuschrauben, daß das Publikum glauben müsse, es sei eine von Grund aus neue und unvergleichlich reifere Periode in Litteratur, Kritik und Ästhetik angebrochen. Otto Brahm z. B. lebt in dem beneidenswerten Glauben, daß die Aufführungen auf seiner Bühne Ruck auf Ruck den Gang der gegenwärtigen deutschen Litteratur bestimmen. Der 20. Oktober 1889 — der Tag der ersten Aufführung des Hauptmannschen Dramas „Vor Sonnenaufgang" — bezeichne den Sieg des erstehenden deutschen Naturalismus; der 4. Mai 1890 — wo Fitgers Drama „Von Gottes Gnaden" auf der freien Bühne durchfiel — bezeichne „den Todestag der historischen Tragödie alten Stiles" (1890, S. 401). Und als „Die Familie Selicke" von Holz und Schlaf aufgeführt wurde, da seien zwei fünfundzwanzigjährige Träger der Zukunft der deutschen Litteratur dem Publikum vorgeführt worden (ebendaselbst, S. 319). Man vergleiche auch S. 805 f., 1181 f. u. s. w. — Noch eine Frage: woher nimmt eine Zeitschrift, in der kaum irgendwelche zusammenhängende ästhetische Erörterungen und Betrachtungen vorkommen, sondern — soweit es sich um Ästhetik handelt — fast nur ein abgerissenes, tendenziös radikales, über den eigenen Standpunkt unklares Daraufloßbehaupten zu finden ist, die Berechtigung, die Führerschaft in Fragen der Litteratur und Ästhetik für sich in Anspruch zu nehmen? Über den Naturalismus in der Dichtung habe ich mich in der Abhandlung „Dichtung und Wahrheit" (Allgemeine Zeitung 1890, Nr. 4, 6 und 7, Beilage) ausführlich geäußert.

117. Wundt, System der Philosophie, S. 548 f.

118. Man vergleiche hierzu die treffenden Ausführungen Hartmanns in dem Buche „Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage" (Leipzig), S. 128 ff.

119. Mir erscheint kaum ein Satz in den Staatswissenschaften so einleuchtend als der, daß an der Leitung der Staatsangelegenheiten nur die Urteilsfähigen, Sachkundigen beteiligt sein sollen. Auf jedem anderen Gebiet menschlicher Thätigkeit würde man die Forderung, daß Vorurteile, unklare Instinkte, blinder Haß und dgl. eine entscheidende Stimme haben sollen, als ärgste Thorheit von sich weisen. Im Staatsleben dagegen werden Einrichtungen, die einem wirren Gemenge von unsachlichen Vorstellungen, Gefühlen und Leidenschaften einen entscheidenden Einfluß auf die wichtigsten Angelegenheiten einräumen, als gerecht und vernünftig gepriesen. Freilich weiß ich sehr wohl, daß, so leicht es ist, jenen Grundsatz auszusprechen, die Durchführung desselben

mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hat und daher immer eine sehr unvollkommene sein wird. Vor allem: wie sollen aus der Masse des Volkes für die Teilnahme an Gesetzgebung und Rechtsprechung die Urteilsfähigen ohne Engherzigkeit, Ungerechtigkeit und Verletzung anderer auch nur mit einiger Sicherheit ausgelesen werden? Zudem darf man nicht vergessen, daß sich neben jenem Grundsatz noch ein anderer unabweislich zur Berücksichtigung aufdrängt. Besonders infolge der zunehmenden Aufklärung und Ausgleichung der gesellschaftlichen Unterschiede entstehen verschiedene politische Bedürfnisse und Forderungen, die, so unberechtigt sie an sich sind, dennoch mehr oder weniger berücksichtigt werden müssen, weil die Gefahren, die für die menschliche Gesellschaft aus völligem Nichtbeachten entstünden, bedeutend größer wären als die Nachteile, die sich durch ein teilweises Eingehen und Gewähren ergeben. Was man demokratische Bestrebungen nennt, gehört zu keinem geringen Teil hierher. Jeder Politiker wird mit den thatsächlich vorhandenen Bedürfnissen und Forderungen des Volkes, so unvernünftig sie an sich sein mögen, zu rechnen haben Auf diese Weise gesellt sich jenem obersten Grundsatz ein anderer zu, der die Durchführung jenes bedeutend einschränkt, ja oft ihr widerstreitet. So kann z. B. das allgemeine Wahlrecht, so sehr es dem ersten Grundsatz zuwiderläuft, doch unter Umständen eine politische Notwendigkeit werden.

120. Man lese hierzu und zu der Frage der Mechanisierung des modernen Lebens überhaupt die Ausführungen Vischers im 2. Band seiner „Ästhetik" (Reutlingen und Leipzig 1847), S. 284 ff. und H. G. Hothos im 1. Bd. seiner „Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei" (Berlin 1842), S. 227 ff. Mit dem Mangel an Mut, sich mit seiner Individualität hervorzuwagen, hängt auch die Unwahrhaftigkeit in unseren Zuständen zusammen. Doch fürchte ich, durch Behandlung auch noch dieses Grundzuges unserer Zeit den Abschnitt, welcher der Kulturaufgabe der Philosophie in der Gegenwart gewidmet ist, allzu unverhältnismäßig anschwellen zu lassen. Ich verweise, was die Unwahrhaftigkeit unseres Lebens betrifft, auf die ernsten und einschneidenden Ausführungen Hartmanns in der „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" (Berlin 1879), S. 353 ff.

121. Henry Thomas Buckles Geschichte der Civilisation in England. Deutsch von Arnold Ruge. 5. Aufl. Leipzig und Heidelberg 1874. Bd. 1, Abteilung 1, S. 191, 196 u. s. w.

122. Ernst Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte. 5. Aufl. Berlin 1874. S. 657 f.

123. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller. Leipzig 1873. S. 8 ff. — Bruno Bauer, Philo, Strauß und Renan und das Urchristentum. Berlin 1874. S. 36 ff.

124. Byrons Manfred, 1. Akt, 1. Szene (nach Gildemeisters Übersetzung).

125. Zola, Le roman expérimental. 2. Aufl. Paris 1880. S. 20, 30, 36 f., 48 f., 52 f. Übrigens ist Zola in grellem Widerspruch mit seiner eigenen Theorie — ein Dichter von so gewaltiger Phantasie, daß sie selbst das Mechanischeste und Massenhafteste — wie das Bergwerks- oder Eisenbahngetriebe — zu einleitlich beseelten riesenhaften Wesen umzuschaffen weiß.

126. Vgl. Bölsche, Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie, S. 40. — Paul Schlenther versichert: den modernen Dichter führe sein Weg bald in die Bauernhütte, bald in die Dachkammer, niemals aber ins Märchenschloß; der Dichter habe „nach den Ermittelungen der modernen Naturforschung" zu verfahren („Freie Bühne", 1890, S. 921, 923; vgl. S. 566). Diese freien Geister sind in der Ästhetik im Grunde rechte Philister! — Ein gewisser Heinrich Schupp nun gar zieht mit wahrer Wut gegen das Märchen los und leistet sich dabei den kostbaren Satz: „Die Phantasie ist nach naturwissenschaftlicher Anschauung nichts Positives; es ist das durch unbestimmte Gefühlsregung bewirkte nebelartige Band zwischen zwei gedanklich nicht zu vereinigenden Bewußtseinsmomenten" („Freie Bühne", 1890, S. 894). — Philiströs verwerfend urteilt übrigens auch Du Bois-Reymond über die Phantasiegestalten, mit denen Böcklin in herrlichem Humor das Meer bevölkert. Weil diese Gestalten naturwissenschaftlich unmöglich sind, „empören" sie ihn „im Innersten" (Naturwissenschaft und bildende Kunst. In der „Deutschen Rundschau", Bd. 65 [1890], S. 211). — Über die Frage nach dem Verhältnis von Dichtung und Naturwissenschaft habe ich in dem Aufsatz „Dichtung und Naturwissenschaft" (Allgemeine Zeitung, 1888, Nr. 270 und 271, Beilage) gehandelt.

127. Durch das Äußerste an kahlem, gespensterhaftem, tötendem Intellektualismus ist ein Aufsatz Heinrich Harts („Freie Bühne", 1891, S. 185 ff. und S. 209 ff.) interessant. Ausführlicheres über den Intellektualismus unserer Zeit findet man in meinem Aufsatz „Überschätzung und Unterschätzung von Wissen und Wissenschaft" (Allgemeine Zeitung, 1889, Nr. 6 und 8, Beilage).

In unserem Verlag ist ferner erschienen:

Franz Grillparzer
als Dichter des Tragischen.

Von

Johannes Volkelt.

Inhalt: Einleitung über die Natur des Tragischen überhaupt. — König Ottokars Glück und Ende. — Ein treuer Diener seines Herrn. — Die Jüdin von Toledo. — Sappho. — Ein Bruderzwist in Habsburg. — Libussa. — Medea. — Ein Traum ein Leben. — Das tragische Element in Grillparzer's Charakter. — Grillparzer's Abneigung gegen das Geschichtliche, Allgemeine und Logische. — Hero und Esther. — Die Ahnfrau. Die Schicksalsidee bei Grillparzer. — Die Stimmung in Grillparzers Tragödien. — Grillparzer als moderner Dichter.

1888. 14 Bog. Geh. 3 *M.* Geb. 4 *M.*

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (O. Beck)
in München.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in München.

Vollständig liegt nunmehr in 3 Bänden vor:

Akademische Vorträge

von

J. von Döllinger.

Erster Band. Inhalt: 1. Die Bedeutung der Dynastien in der Weltgeschichte. — 2. Das Haus Wittelsbach und seine Bedeutung in der deutschen Geschichte. — 3. Die Beziehungen der Stadt Rom zu Deutschland im Mittelalter. — 4. Dante als Prophet. — 5. Deutschlands Kampf mit dem Papstthum unter Kaiser Ludwig dem Bayer. — 6. Aventin und seine Zeit. — 7. Einfluß der griechischen Literatur und Kultur auf die abendländische Welt im Mittelalter. — 8. Die orientalische Frage in ihren Anfängen. — 9. Die Juden in Europa. — 10. Ueber Spaniens politische und geistige Entwickelung. — 11. Die Politik Ludwig's XIV. — 12. Die einflußreichste Frau der französischen Geschichte.

Zweite Auflage. 27½ Bog. 8°. Geh. 7 ℳ; in Halbfranz geb. 9 ℳ

Zweiter Band (mit Porträt). Inhalt: I. Universitätsreden: 1. Die Universitäten sonst und jetzt. 2. Festrede zur 400jährigen Stiftungsfeier der Universität München. — II. Gedenkworte (Nekrologe) und Gedächtnisreden: auf König Maximilian II., König Johann von Sachsen, Gino Capponi, Alex. Herculano de Carvalho, Garcin de Tassy und Mignet. — III. Akademische Reden verschiedenen Inhalts: 1. Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung und die gegenwärtige Aufgabe unsrer Akademie. 2. Ueber die Leistungen der Akademie im Gebiet der orientalischen Studien. 3. Die historische Classe der bayerischen Akademie der Wissenschaften. 4. Die bisherigen Leistungen der historischen Commission. 5. Zur Erinnerung an Kurfürst Maximilian III., den Stifter der Akademie. 6. Ueber das Studium der deutschen Geschichte.

27½ Bog. 8°. Geh. 7 ℳ 50 ₰.; in Halbfranz geb. 9 ℳ 50 ₰.

Dritter Band. Inhalt: 1. Rede zum 395. Stiftungstag der Universität München. — 2. Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen. — 3. Ueber Religionsstifter. — 4. Das Kaiserthum Karl's des Großen und seiner Nachfolger. — 5. Die Schenkungsurkunden des Kaisers Ludwig des Frommen, der Ottonen und Heinrich's II. für den Römischen Stuhl. — 6. Die Ermordung des Herzogs Ludwig von Bayern im Jahre 1231. — 7. Der Uebergang des Papstthums an die Franzosen. — 8. Anagni. — 9. Der Untergang des Tempelordens. — 10. Die Geschichte der religiösen Freiheit. — 11. Ueber Darstellung und Beurtheilung der französischen Revolution. — 12. Der Antheil Nordamerikas an der Literatur.

22 Bog. 8°. Geh. 6 ℳ; in Halbfranz geb. 8 ℳ

193V88 V
Volkelt
Philosophie d. gegenwart